ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 43IK T

NT. Biog J
189

559
Ammon

THEOLOGICAL SCHOOL

IN

CAMBRIDGE.

Die Geschichte

des

Lebens Jesu

mit steter Rükſicht

auf die vorhandenen Quellen

dargeſtellt von

Dr. Chriſtoph Friedrich von Ammon.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Zweiter Band.

Wir können nichts wider die Wahrheit,
ſondern für die Wahrheit.

Paulus.

Leipzig 1844.
Bei Fr. Chr. Wilh. Vogel.

Vorrede.

Es ist bereits bei der Erscheinung des ersten Bandes dieser Schrift bemerkt worden, daß sie sich ausschließend mit dem Leben Jesu, insofern es der Geschichte, als einer normalen Reihe irdischer Erscheinungen angehört, beschäftigen soll. Der Zusammenhang der Ereignisse mit der Einwirkung höherer Mächte, welche oft persönlich erscheinen und thätig sind, sollte hier absichtlich übergangen werden, weil er nicht mehr der Geschichte, als einem irdischen Gewordenseyn und Werden, sondern der Glaubenslehre, als einer Wissenschaft göttlicher Ideen angehört, deren synkretistische Verbindung mit äusseren Thatsachen die Geschichte Jesu gleichsam aus ihren Angeln gehoben und die Wirklichkeit seiner Erscheinung selbst zuletzt zweifelhaft gemacht hat. Darum knüpfen sämmtliche Evangelisten, mit Ausnahme des Markus, ihre dogmatische Ansichten von der höheren Natur Jesu, ieder auf seine Weise, zwar an die Berichte von seiner Kindheit an, iedoch immer nur als Vorgeschichte und Prolog, der namentlich bei dem Johannes über den Anfang aller Zeit hinausgeht. Jesus selbst verweilt zwar bei dem woher und wohin in ernster Selbstbetrachtung als dem tiefsten und höchsten Puncte seines

Bewußtseyns und den Quellen der Ueberzeugung von der Göttlichkeit seines Berufes, entnimmt aber keines seiner Wunder und Schikſale gänzlich dem äuſſeren Zuſammenhange unſerer Weltordnung, ſondern weißt ſelbſt ſeine Umgebungen, wo ſie das verſuchen, in die bemeſſenen Schranken der Natur zurük *). Die erſten mündlichen Berichte der Apoſtel von Jeſu waren vorſchriftsmäßig auf den Kreis irdiſcher Ereigniſſe von der Taufe des Johannes an bis zur Erhöhung Chriſti beſchränkt; Petrus kündigt ihn am Pfingſtfeſte als einen von Gott ausgezeichneten Mann, Paulus zweimal als den menſchlichen Richter und Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen an, und Johannes beſteht auf ſeinem fleiſchlichen Daſeyn unter uns als einer Hauptlehre des Chriſtenthums gegen die Doceten, welche ſie läugneten **). Dabei haben namentlich die beiden lezten Apoſtel unbezweifelt auf die höhere und ideale Natur Chriſti, ieder nach ſeiner Lehrart, einen großen Werth geſezt, und ſie gegen die Anſichten der Gnoſtiker vertheidigt, nie aber ſie mit der Geſchichte vermengt, ſondern die Erkenntniß des Herrn als eine Gabe des göttlichen Geiſtes betrachtet ***)! Auf dieſe einfache, apoſtoliſche Spur zurükzukehren, wurde nun darum ein Bedürfniß der Zeit, weil eine in der Glaubenslehre die Grenzen der Schrift und des erſten Chriſtenthums weit überſchreitende Theanthropopöie die neuteſtamentliche Kritik und Exegeſe ſeit länger als einem Jahrhunderte zu Forſchungen und Combinationen gereizt hat, das perſönliche Seyn und Wirken

*) Joh. VIII, 14. Luk. XXIV, 39. Joh. XX, 17.

**) AG. I, 22. II, 22. XVII, 31. 1 Tim. II, 5. 1 Joh. IV, 2.

***) 2 Kor. V, 16. 1 Kor. XII, 3.

Jesu auf Erden selbst zu bezweifeln und als das ideale Product eines späteren Bewußtseyns darzustellen. Abraham, Moses, Cyrus, Daniel der Prophet und mehrere Weise des östlichen Morgenlandes haben mehr, oder weniger dasselbe Schikſal erfahren, so, daß man beinahe glauben mögte, der Reflex der Vergangenheit kürze sich, wie ihr Schatten vor dem Lichte der Zukunft, in eben dem Verhältnisse ab, als ein Menschenalter und eine Bücherschaar die andere verdrängt und der Vergessenheit preisgiebt. Christus selbst sagt etwas Aehnliches von seiner Paruſie, während er seinem Worte und seiner Kirche eine unendliche Dauer verspricht *). Ist nun seine Person der Träger seines Wortes und das Vorbild seiner Gemeine, so ist auch seine Geschichte der thatsächliche Grund unseres Glaubens **); nicht die Geschichte seiner höheren Natur, oder des Logos, welchen Niemand kennet, als er selbst ***) und welcher ebendaher, wie schon Beza erinnert, nichts werden kann, weil er eine ewige Selbstanschauung des Vaters ist, sondern seines irdischen Lebens und Wirkens, welches der vierte Evangelist ausdrüklich als den hervortretenden Gegenstand seines Unterrichtes bezeichnet †). Da man nicht behaupten kann, daß die heilige Geschichte anderen Gesetzen unterliege, als alle übrige Ansichten der Vergangenheit, so hat auch die vorliegende sich diesen Vorschriften unterworfen; sie hat ihre Quellen geprüft, die vorhandenen Zeugnisse verglichen und gewürdigt, die

*) Luk. XVIII, 8. Matth. XVI, 18. XXIV, 35.
**) 1 Kor. III, 11 ff.
***) Offenb. Joh. XIX, 12 f.
†) 1 Joh. I, 1 ff.

Hauptstellen der Evangelien in einer treuen und einfachen Uebersetzung wiedergegeben und selbst kurze, exegetische Nachweisungen, namentlich aus der syrischen ältesten Version des N. T., die wegen ihrer Verwandtschaft mit der Landessprache Jesu einen bedeutenden Werth hat, nicht verschmäht. Es blieb dabei nicht unbeachtet, daß sowohl diese philologische Bemerkungen, als die Begriffsentwickelung nach den Regeln der historisch-kritischen Auslegung und die nöthigen literärischen Notizen auf den Styl des Buches einen unvortheilhaften Einfluß haben würden. Der Wunsch aber, Kürze, Unbefangenheit und Treue möglichst zu vereinigen und dem Leser die Bildung eines eigenen Urtheils zu erleichtern, machte es räthlich, über diese Bedenklichkeiten hinweg zu gehen und erst in den lezten iohanneischen Kapiteln die reale Auslegung des Textes vorwalten zu lassen. Da bei der hohen Wichtigkeit der Leidensgeschichte Jesu ein dritter und lezter Band dieses Werkes von gleichem Umfange mit den beiden ersten nöthig geworden ist, so sind die noch rükständigen Parabeln der lezten Abtheilung vorbehalten worden, auf welche sie auch durch ihren Inhalt vielseitig vorbereiten.

Bei dieser offenen Enthüllung des Planes, durch welchen sich das folgende Leben Jesu von allen übrigen Biographien desselben unterscheidet, dürfen wir indessen eine dreifache Bedenklichkeit nicht verschweigen, welche die in ienem Plane aufgestellten Grundsätze nicht etwa erregen können, sondern in der That schon erregt haben. Die Verdächtigung in der reinen Lehre ist nun eine beliebte Redefigur in manchem frommen Kreise geworden und verdient daher in vielfacher Rükficht eine nähere Beleuchtung.

Die Trennung der Geschichte von dem Dogma, sagt man, hebt iede Verbindung des geschichtlichen und dogmatischen Glaubens auf und hat eine gänzliche Entgöttlichung Jesu zum Endzwecke. Diese Anklage ist scheinbar genug und daher vollkommen geeignet, ein an sich schon verworrenes Haupt noch mehr zu verwirren, ehe es den Heerd von Paralogismen entdekt, in welchem es den Wohnsiz seiner Rechtglaubigkeit aufgeschlagen hat. Die Geschichte von dem Dogma zu trennen ist uns eben so wenig eingefallen, als das Wissen von dem Glauben loszureißen, welche überall bei uns in steter Wechselwirkung stehen *); wir wollen nur zwischen beiden eine bestimmte Grenzlinie ziehen, um der fortdauernden Confusion der Begriffe zu begegnen, welche die Dogmatik so lang in üblen Ruf gebracht haben, um dafür dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, Gott aber, was Gottes ist. Gerade da, wo unser Wissen aufhört, beginnet das Gebiet des Glaubens, und daß wir dieses nicht verlezt, sondern geachtet und erweitert haben, wird aus iedem Abschnitte dieses Buches hervorgehen. Aber wir haben doch, wie man sagt, die Verbindung des geschichtlichen und dogmatischen Glaubens aufgehoben. Was heißt historischer Glaube? Bezeichnet er den blinden Autoritätsglauben an die Aussage eines Anderen ohne hinreichende Gründe **), so ist er ein bloßes Meinen, welches die Schrift, die Vernunft und unsere Symbole einstimmig verwerfen. Denkt man sich aber unter dem historischen Glauben das auf guten

*) Jakobi IV, 14. 2 Kor. V, 7.

**) Fides implicita: Matth. VII, 21.

Gründen beruhende Vertrauen, daß irgend ein Schriftsteller die Wahrheit einer Thatsache bezeuge, so sezt man voraus, daß er entweder als Augenzeuge spreche, oder doch mit ihm als bewährter Ohrenzeuge in Verbindung stehe; abgesehen also von dem Vertrauen, welches aus einer moralischen Quelle fließt, ist der geschichtliche Glaube ein mittelbares, oder fortgesezтes Wissen, und wenn daher ein Dogma einen geschichtlichen Grund hat, so ist das nicht mehr Verbindung des Glaubens mit dem Glauben*), sondern des Glaubens mit dem thatsächlichen Wissen, und die Verdächtigung, die wir ablehnen, lößt sich abermals in eine Null auf. Und wie wollen denn die gemeinen, transscendirenden Dogmatiker, welche weder sich, noch Andere überzeugen können, die schwere Anklage vertreten, daß Jesus durch unsere Geschichte seines Lebens entgöttlicht werde? Das N. T. gründet seine höhere Natur auf die Vermenschlichung des Logos in ihm. Das wird sich doch deutlicher einsehen und erkennen lassen, wenn man geschichtlich, wie Johannes that, nachweiset, daß er das lebendige Wort Gottes**) selbst war, als wenn man es durch einen Zauberschlag und ohne alle Beziehung auf menschliche Zustände vom Himmel fallen läßt. Jesus gründet ferner seine höhere Würde auf die Stellung des Menschensohnes in dem Reiche Gottes, welches in ihm zur Erscheinung kam. Das wird sich doch besser nachweisen und erkennen lassen, wenn man darthut, daß, warum und wie das Selbstbewußtseyn Jesu in dieser erhabenen, prophetischen Nationalidee auf-

*) Röm. I, 17.

**) Hebr. IV, 12.

gieng, als wenn man von dem göttlichen Sinne derselben weder Kenntniß nimmt, noch hat, noch Anderen mitzutheilen vermag. Paulus und Johannes weichen von den Synoptikern darinnen ab, daß sie die höhere Natur Christi auf Attribute gründen, welche die gleichzeitige Gnosis ihren Aeonen beilegte. Das wird sich doch besser enträthseln und erkennen lassen, wenn man diese unläugbar vorhandenen Parallelen, wie Paulus sagt, in Jesu „kräftiglich" *) bewährt findet, als wenn man sich stellt, sie wären gar nicht vorhanden, oder sie durch bloße Machtsprüche in eine spätere Zeit versetzen will. Verdächtigungen dieser Natur können also nur beklagt, aber auch nicht von fern beachtet werden, da sie bis iezt nur ihre Urheber, nicht aber die Wahrheit verdunkelt haben, die wir zu vertheidigen und in das Leben einzuführen suchen.

Die Trennung der Geschichte und des Dogma soll aber auch die Wunder des N. T. entwundert und in gemeine Naturereignisse verwandelt haben. Diese Anklage ist ihrem Wesen nach eine der gehäßigsten, die man einem Religionslehrer bereiten kann; Jesus selbst regte seine Zuhörer im hohen Grade auf, als er läugnete, daß Moses das Manna habe vom Himmel fallen lassen; Paulus kam zu Ephesus in große Lebensgefahr, weil er es nicht zugeben wollte, daß das Bild der dort heimischen Diana vom Himmel gefallen sei; noch iezt hat fast ieder Mensch sein eignes Lieblingswunder, und er würde lieber ein, oder das andere Argument für Gottes Daseyn, oder seine ewige Weltordnung aufgeben, die für den Weisen das Vorbild der höchsten

*) Röm. I, 4.

Religiosität ist, als daß er sich dieses Geheimniß seines individuellen Glaubens entreißen ließe. Daß wir nun diese Eigenthümlichkeit eines kranken Weltbewußtseyns, wo nicht verlezt, doch unsanft berührt haben können, wollen wir nicht in Abrede stellen. Wir haben mit den größten Physikern und Metaphysikern der Vorzeit und der Gegenwart den noch immer gangbaren Wunderbegriff in Anspruch genommen, dessen wesentliches Merkmal ein unmittelbarer Eingriff Gottes in seine eigene Naturordnung, oder die willkührliche Aufhebung seiner unwandelbaren Gesetze seyn soll. Die Weltenuhr ist nach unserer Ansicht ein so großes und vollkommenes Meisterwerk, daß wir niemals glauben können, ihr harmonischer Glockenschlag kündige zuweilen eine ganz andere Stunde an, als die, welche der untrügliche Seiger an dem Zifferblatte ihrer Tagesordnung verheißt. Alle unsere Sinne und Organe der Wahrnehmung sind naturgemäß eingerichtet und gebildet; es muß daher auch die wunderbarste Thatsache irgend eine Naturseite haben, von welcher sie erfaßt, gedacht und erkannt werden kann. Durch diese Bemerkung aber wird die Wirklichkeit der wahren, namentlich der christlichen Wunder, welche in iedem Falle Gottes Werke sind, nicht geläugnet, sondern beiaht und begründet; es wird begreiflich, warum Christus lehrt, daß sie ohne einen erleuchteten und lebendigen Glauben niemals verrichtet werden können; es folgt endlich hieraus, daß schon die Ordnung der Natur, die uns umgiebt, sich nach allen ihren Endpuncten hin in dem höheren Gebiete des Wunderbaren verliert, und daß namentlich die moralische Ordnung unsers Gemüthes und des Reiches Gottes überhaupt uns mit einer immer neuen Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt. Man kann daher

Manches und selbst Vieles in den Berichten der Evangelisten auf ein obiectives Gesez des Werdens aus einem vorhergehenden Seyn zurükführen, um das Thatsächliche seines Glaubens zu begründen, und doch das leichtsinnige, Unnatürliche, Skeptische und Scurrile in der unweisen Naturalisirung der biblischen Wunder mißbilligen. Damit ist auch eine zweite Anschuldigung des Mißverständnisses, oder Uebelwollens zurükgewiesen.

Wir gedenken noch der dritten und lezten, die sich auf die historisch-kritische Erklärung der heiligen Schrift, oder auf ihre Auslegung im Geiste unserer Zeit bezieht. Wer das N. T. iemals mit Aufmerksamkeit gelesen hat, der wird sich auch überzeugt haben, daß in demselben Stellen aus den Büchern des alten Bundes angeführt werden, die sich entweder gar nicht nachweisen lassen, oder doch theilweise sehr verändert sind, oder doch in einem ganz anderen Sinne gefaßt und erklärt werden, als derienige ist, welchen die buchstäbliche Uebersetzung des Urtextes darbietet. Alle ältere Versuche, diesen Zwiespalt zu heben, mißlangen, bis man aus der Geschichte lernte, daß bald nach der Errichtung des zweiten Tempels der buchstäbliche Sinn der heiligen Urkunden des A. T. in den iüdischen Synagogen dem kabbalistischen und allegorischen weichen mußte und daß daher auch Jesus und seine Apostel diese Schriften nach dem Grundsatze deuteten, daß der Buchstabe tödte und nur der Geist lebendig mache *). Was nun schon damals geschah und geschehen mußte, wenn der alte Sinn alter Ueberlieferungen für die damalige Gegenwart neu, lebendig, belehrend und erbaulich werden sollte,

*) 2 Kor. III, 6.

das geschieht in unserem verständigen Abendlande, welches sich mit den Allegorien des phantasiereichen Orientes in die Länge nie befreunden konnte, durch die kritisch-historische Auslegung, welche zwar überall den buchstäblichen Sinn erforscht und zu Grunde legt, sich aber vor der Beurtheilung desselben in den Ideenkreis des zu erläuternden Schriftstellers versezt und hier nach den Grundsätzen des Christenthums selbst ausmittelt, ob und inwiefern er mit denselben, als dem obiectiven Maasstabe der göttlichen Wahrheit zusammenstimme. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die Wiederkunft des bereits erschienenen Messias ein solcher Zeitbegriff, von dem sich bei den späteren Propheten nur eine entfernte Spur findet, der sich aber nach der makkabäischen Periode entwickelte, ausbildete und, den dringenden Bedürfnissen des Volkes gemäß, ausbilden mußte, weil die heidnischen Mächte damals viel zu überwältigend waren, als daß der zuerst in niedriger Gestalt wiederkehrende David, oder sein Nachkömmling sie gleich nach ihrer ersten Erscheinung würden besiegen und von Zions Höhen aus unterjochen können. Diese volksthümliche Hofnung mußte Jesus schonen, weil sie eine Wiege der ersten jüdisch-christlichen Hofnungen war; aber selbst der Apostel Einige, so wie der ersten Christen Viele betrachteten diese Schonung als eine buchstäbliche Billigung und Verheißung, und selbst die Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte gieng hier auf bestimmte Erwartungen des jüngsten Tages ein, die sie in der Folge ausdrüklich widerrufen und in immer neue Fernen hinausversetzen mußte. Einer meiner ehemaligen Amtsgenossen, der eben so gelehrte, als scharfsinnige und tiefreligiöse Ständlin erklärte daher in einer kleinen Schrift vor

aller Welt, es würde Derjenige dem Christenthume einen wesentlichen Dienst leisten, welcher jene jüdische und welterschütternde Parusie des Messias auf die reineren und namentlich in dem johanneischen Evangelium enthaltenen Grundsätze Jesu zurükzuführen und in ihrem wahren Sinne darzustellen wüßte. Das ist eine Probe ächt historisch-kritischer Schriftauslegung: wer unsere Zeit und die dringenden Bedürfnisse ihres Geistes kennt, mag nun selbst urtheilen, ob er sich ihres Beistandes und weisen Gebrauches zu entschlagen gesonnen seyn und das vor Gott und seinem eigenen Gewissen verantworten mag.

Männer, welche in theologischen Angelegenheiten eine Stimme haben, wollen behaupten, es ziehe sich durch die Glaubenslehre der Gegenwart ein mystisch-pantheistischer Nebelstreif, welcher das Licht des Christenthums verhülle, die Massivität des Cultus befördere und den gemeinen, materialistischen Ansichten des Lebens überall neue Bahn bereite. Der Verfasser dieser Schrift kann nur die lezte Phase der Zeit für richtig erfaßt, für ominös und kritisch halten: denn an Streifen hat es der Theologie aller christlichen Bekenntnisse niemals gefehlt, und die Morgenröthe der Wahrheit kommt überdies nur denen im reinen Lichte entgegen, welche nicht aufhören zu forschen, woher sie kommen und wohin sie gehen *). Aus dieser nie versiegenden Quelle hat Christus das Licht des Lebens geschöpft, ohne welches das Gut der Erde und selbst das Wissen nur einen bedingten Werth hat; in dem eignen Bewußtseyn des Vaters hat er die geistige Einheit mit ihm, jene innere Würde und Herrlichkeit gefunden, die ihn über die Weltweisen aller

*) Joh. VIII, 14 f.

Zeiten erhebt; durch ein unverrüktes Erſtreben dieſer heiligen Klarheit und Vollendung hat er uns ein Vorbild gelaſſen, welches der Geſchichtforſcher mit freudiger Ehrfurcht enthüllt, weil er es ſonſt nirgends in dieſer Vergöttlichung der menſchlichen Natur wiederfindet. Die freie chriſtliche Kirche hat von ieher die Wiſſenſchaft gepflegt, weil ſie den Aberglauben vertilgt, der mit der Herrſchaft des göttlichen Reiches in den Herzen der Menſchen nicht beſtehen kann; ſie hat iene auch da noch vertreten, wo ſie von ihr verlezt und ſtolz zurükgeſtellt worden iſt; ſie wird auch iezt nicht aufhören, ſie zu achten und zu preiſen, wenn ſie ſich abgeklärt und die Rechte des chriſtlichen Glaubens wieder anerkannt haben wird, welcher allein die dunklen Räthſel unſeres kurzen Erdenlebens löſen und die vielfach umnebelte Freiheit der Welt in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes verwandeln kann.

Dresden, am 20. Auguſt 1844.

Inhalt.

Dritte Abtheilung. Von der Berufung der Apostel Jesu bis zu dem Tode Johannes des Täufers.

Seite

Ein und dreißigstes Kapitel.

Wirkliche Einberufung der Apostel Jesu . . . . . 3.

Zwei und dreißigstes Kapitel.

Die Vorträge Jesu auf dem Berge . . . . . 18.

Drei und dreißigstes Kapitel.

Erste Fortsetzung der Bergrede . . . . . 38.

Vier und dreißigstes Kapitel.

Zweite Fortsetzung der Bergrede . . . . . 54.

Fünf und dreißigstes Kapitel.

Dritte Fortsetzung der Bergrede . . . . . 68.

Sechs und dreißigstes Kapitel.

Vierte Fortsetzung der Bergrede . . . . . 82.

Sieben und dreißigstes Kapitel.

Eindringender Schluß der Bergrede . . . . . 95.

Acht und dreißigstes Kapitel.

Chronologische Ordnung der Ereignisse . . . . . 107.

Neun und dreißigstes Kapitel.

Botschaft Johannes des Täufers an Jesum, die sittliche Stimmung der Zeit, der galiläischen Pflanzstädte und nachdrüklicher Zuruf an beide . . . . . 123.

Vierzigstes Kapitel.

Offener Conflict Jesu mit den Ansichten der Pharisäer von seinen Wundern und dem mosaischen Gesetze, und kurze Nachricht von einem Besuche der Familie Jesu . . . 139.

Ein und vierzigstes Kapitel.

Von den Parabeln Jesu. Die erste Parabel vom Säemann und die zweite von dem Afterweizen unter dem ächten . 157.

Zwei und vierzigstes Kapitel.

Jesus reiset nach Nazaret und erhält die Botschaft von der Hinrichtung Johannes des Täufers . . . . . 173.

Vierte Abtheilung. Von dem Tode Johannes des Täufers bis zu der lezten Reise Jesu nach Jerusalem.

Drei und vierzigstes Kapitel.

Heilung eines Lahmen an dem Teiche Bethesda und die dadurch veranlaßte Erklärung Jesu über die Göttlichkeit seiner Sendung und seines Berufes . . . . . 194.

Seite

Vier und vierzigstes Kapitel.

Jesus speiset fünftausend Menschen in einer grasreichen Gegend am galiläischen See . . . . . 213.

Fünf und vierzigstes Kapitel.

Jesus wird von seinen Schülern aus dem See Tiberias in ihr Boot aufgenommen und an das andere Ufer gebracht . 231.

Sechs und vierzigstes Kapitel.

Ausführliche Erklärung Jesu über das Himmelsbrot, wie über das Fleisch und Blut des Menschensohnes . . . . 242.

Sieben und vierzigstes Kapitel.

Gespräch Jesu mit den Pharisäern über den Werth der Satzungen, und mit einer heidnischen Mutter über ihre dämonische Tochter . . . . . 263.

Acht und vierzigstes Kapitel.

Allmählige Entwickelung des Planes Jesu den jüdischen Messianism zu vergeistigen . . . . . 278.

Neun und vierzigstes Kapitel.

Rükkehr Jesu von den Quellen des Jordan nach Kapernaum 300.

Funfzigstes Kapitel.

Wie Jesus die ersten Aufstrebungen seiner Schüler zur messianischen Hierarchie bekämpft . . . . . 320.

Ein und funfzigstes Kapitel.

Lösung wichtiger Religionsprobleme auf der lezten Reise Jesu nach Jerusalem . . . . . 334.

Zwei und funfzigstes Kapitel.

Besondere Nachrichten des Lukas von Jesu aus diesem Zeitabschnitte . . . . . 354.

Drei und funfzigstes Kapitel.

Vorträge Jesu zu Jerusalem während des Laubhüttenfestes . 364.

Vier und funfzigstes Kapitel.

Lezte Rede Jesu am Laubhüttenfeste. Die Ehebrecherin . . 381.

Fünf und funfzigstes Kapitel.

Neue Vorträge Jesu im Tempel nach dem Laubhüttenfeste . 395.

Sechs und funfzigstes Kapitel.

Natürlichwunderbare Heilung eines Blindgebornen . . . 417.

Sieben und funfzigstes Kapitel.

Jesus der geistliche Hirte des Menschengeschlechtes . . . 435.

Geschichte des Lebens Jesu.

Dritte Abtheilung.

Dritte Abtheilung.

Von der Berufung der Apostel Jesu bis zu dem Tode Johannes des Täufers.

Ein und dreißigstes Kapitel.

Wirkliche Einberufung der Apostel Jesu.

Nach den vier Evangelisten.

Gesandte (שלוחים), die von irgend einer Behörde mit einem wichtigen Geschäfte beauftragt waren, hatten nach jüdischen Gesetzen Ansprüche auf dieselbe Würde, welche der Sender besaß (ברכות V, 3. Mischna); daher auch Christus, welcher selbst ein Apostel genannt wird (Hebr. III, 1.), vermöge seiner himmlischen Sendung in seiner Person die Hoheit seines Vaters geltend macht (Joh. V, 23.). Man unterschied daher in Judäa die Gesandten des Königes, Hohenpriesters und Sanhedrins, oder hohen Rathes als die vorzüglicheren, worauf denn erst die Bevollmächtigten einzelner Gemeinen (שלוחי הצבור, ἀπόστολοι τῆς ἐκκλησίας) folgten, die auch im N. T. diesen Namen führen (AG. XIII, 2. 2 Kor. VIII, 23.). Aus diesen Bemerkungen erhellt schon, daß die Würde eines Apostels bei den Israeliten bedeutende Abstufungen hatte, von den Legaten des großen und kleinen Sanhedrin, ja selbst einzelner Synagogen an bis zu den Gesandten und

Boten, welche die Tempelsteuer einforderten (Matth. XVII, 24.), oder nur Briefe mit besonderen Aufträgen bestellten (AG. IX, 2.). Es werden daher auch im N. T. unbekannte und in keinem Falle von Jesu selbst beglaubigte Lehrer, wie Andronikus und Junias (Röm. XVI, 7.) Apostel genannt (vergl. AG. XIV, 14.), und Johannes der Täufer verkehrte mit Jesu eben sowohl durch Abgeordnete (Matth. XI, 2.), als der Sanhedrin mit ienem (Joh. I, 19.), nur mit dem Unterschiede, daß die Gesandten des hohen Rathes die Autorität einer öffentlichen Behörde für sich hatten, welcher sich die christlichen Apostel erst später und in einem höheren Sinne erfreuen durften. Diese Hierarchie, wie wir sie schon bei Paulus finden (1 Kor. XII, 28. Ephes. IV, 11.), bildete sich erst nach der Entstehung christlicher Gemeinen und hatte sichtbar die iüdische Kirchenordnung zum Vorbilde. Es ist daher schon an sich wahrscheinlich, daß Jesus bei der täglich wachsenden Anzahl seiner Schüler sie in gewisse Classen getheilt und sich ihrer bei seiner peripatetischen Lebensweise, und weil sich von schriftlicher Mittheilung des Meisters, mit Ausnahme des lakonischen und doch selbst nur apokryphischen Briefwechsels mit Abgarus, überall keine Spur findet, als mündlicher Organe zur Unterhaltung der begonnenen Gemeinschaft mit seinen zerstreuten Freunden bedient habe. Diese Vermuthung wird geschichtliche Gewißheit, wenn man sich erinnert, daß sämtliche Evangelisten von zwölf Aposteln sprechen und unter ihnen Petrus, Johannes und Jakobus als Esoteriker und Säulen der neuen Kirche (Galat. II, 9.) bezeichnen, worauf denn nach dem Austritte des Judas die von Jesu bestimmte Zahl der Apostel wieder ergänzt, und von Paulus (1 Kor. XV, 5.), seinen Zeitgenossen und Nachfolgern im Lehramte ohne Widerspruch anerkannt wird. Wenige Thatsachen der evangelischen Geschichte sind so einstimmig und glaubwürdig bezeugt, als diese. Nachdem indessen Schleiermacher die feierliche Berufung der Apostel bezweifelt und die

Meinung ausgesprochen hatte, das besondere Verhältniß der Zwölfe habe sich erst in der Folge gebildet, stellte es ein anderer Kritiker (Bauers Kritik der Synoptiker II, 204.) „als eine ideale Zierrath der neuen Welt, als eine der ersten Thaten der Gemeine und als ein Sparrwerk für den Bau der neuen Kirche" dar. Aehnliche Bedenklichkeiten über die siebzig, den zwölfen von Markus und Lukas beigeordnete Jünger, so wie über die Geschichtlichkeit der Apostelberufung überhaupt, sind auch von mehreren Seiten her erhoben worden (Jesus, was er war und wollte, und wie er zum Christus ward, dargestellt von Lützelberger. Nürnberg 1842. S. 5. ff.). In der That kann man auch nicht in Abrede stellen, daß die unbefangene Vergleichung der Berichte sämtlicher Evangelisten von der Einberufung und Aussendung der zwölf Apostel und siebzig Jünger sowohl in Rücksicht der Identität der Personen, als der Zeitfolge und Beschaffenheit ihres Berufes mancherlei Bedenklichkeiten darbietet, die sich durch willkührliches Zerstückeln und Wiederanknüpfen der vorliegenden Angaben keineswegs nachhaltend ausgleichen lassen, sondern einer durchaus unbefangenen und eingreifenden Beurtheilung und Würdigung bedürfen, wenn sie sich zu einer geschichtlichen Darstellung eignen sollen. Es bleibt uns daher, wenn der Verdacht einer späteren Einschaltung des ganzen Abschnittes in das Evangelium des Matthäus nicht neue Wurzeln gewinnen soll, kein andrer Ausweg übrig, als der einer vergleichenden und kritischen Ansicht aller vorhandenen Ueberlieferungen von der Bildung des Apostelvereins, weil nur aus dieser Parallele ein thatsächliches Ergebniß abgeleitet werden kann.

Matthäus (X, 1.) versetzt die Einweisung der Apostel, die mit der jüdischen Ordination große Aehnlichkeit hat, in die Zeit, wo der Lehrerberuf Jesu bereits in volle Thätigkeit getreten und die Zahl der einzelnen berufenen Schüler erster Ordnung bereits auf zwölf angewachsen war. Die Be-

ziehung derselben auf die zwölf Stämme Israels (V. 6.) ist eben so wenig zu bezweifeln, als die Absicht Jesu, die Nationalreligion auf dem Wege des freien Unterrichtes zu verbessern, was nach der mosaischen Gesetzgebung keinem Propheten, also auch keinem Weisen und selbstständigen Schriftausleger untersagt war. Die Messiasfrage, obschon im Kreise der Schüler erörtert (Matth. XVI, 13. ff.), blieb indessen im öffentlichen Vortrage noch unentschieden (XVII, 9. Luk. IX, 36.), theils, weil der messianische Typus von dem Menschensohne, welchen Jesus ausschließend für den wahren hielt, unter dem Volke noch keine Wurzel gefaßt hatte, theils und vorzugsweise darum, weil der Meister auch bei der Einforderung der Tempelsteuer bewies, daß er es für gerathen hielt, jeder Einmischung des hohen Rathes, der das Recht hatte, über den wahren Messias zu entscheiden (Matth. II, 3. ff.), vorsichtig auszuweichen (XVII, 27.). Er begnügte sich daher, seinen Abgeordneten einen höheren Grad der Gewalt über die unreinen Geister (רוחות הטומאה Zachar. XIII, 2. oder מעשׂת השׂרים nach der exorcistischen Magie der Pharisäer) zu ertheilen, die, wie bereits oben bemerkt wurde (V. I, 373. ff.), zu den Attributen eines angesehenen Meisters gehörte und eben deswegen auch von den Aposteln, welche dieses Ansehens noch ermangelten, erst nach manchem mißlungenen Versuche (XVII, 19. vergl. XII, 43. ff.) erwartet werden konnte. Es folgen nun (X, 2—4.) die Namen der zwölf Apostel paarweise: 1. Simon Bar Jona mit dem Beinamen Kepha, von den Hellenisten in Petrus verwandelt (XVI, 18. Joh. I, 42.) und 2. sein Bruder Andreas (Joh. I, 41.): 3. Jakob Bar Sabdi, und sein Bruder 4. Johannes, von Jesu gemeinschaftlich Benai Regesch, oder Hitzköpfe (oben V. I, 76.) genannt: 5. Philippus von Bethsaida und 6. Bar Tulmi, oder Talmai, welcher von Einigen für den Nathanael (Joh. I, 47. XXI, 2.), obschon ohne ausreichende Gründe gehalten wird: 7. Thomas, oder Didymus, der

Zwilling (Joh. XX, 24.) und 8. Matthai, der Zöllner, von Einigen abermals ohne Beweis für den Levi (Luk. V, 27.) erklärt: 9. Jakob, Bar Chlophai, der drei Esoteriker Einer, den man nicht ohne Wahrscheinlichkeit für identisch mit Klophas, dem Schwager Josephs (Joh. XIX, 25.) hält, und 10. Lebbai genannt Thaddai, in der Gemara (Sanhedrin c. VI, S. 43. der Amsterdamer Ausgabe vrgl. oben B. I, 132.) Thoda, fälschlich mit Judas dem Bruder Jakobs (Br. Judä V. 1.) verwechselt: endlich 11. Simon Kannai, von den Helleniſten der Eiferer genannt (Luk. VI, 15. AG. I, 13.) und 12. Judas von Kiriat (Joſ. XV, 25.), der Verräther. Von dieſen Männern ſind die unter 6. 8. und 10. genannten wegen Einrede der übrigen Evangeliſten zweifelhaft, der unter 11. aufgeführte aber iſt faſt gänzlich unbekannt. Beides wird begreiflich, wenn man erwägt, daß ſie, wie Judas, Thomas, Lebbäus und Simon, der Eiferer, von Jeſu im Lehrerberufe weniger brauchbar befunden und daher, ohne deswegen ihres Amtes enthoben zu ſeyn, durch Andere erſetzt wurden. Daher die Varianten der übrigen Evangeliſten und der viel ſpäteren Gemara, die am oben angeführten Orte auch Nezer, Naki und Boni als ausgezeichnete Jünger Jeſu (תלמדים) nennt. Im Midrasch Koheleth fol. 85. wird ſogar noch ein vierter, Jakob aus dem Flecken Sekina (סכינא) genannt, der den Rabbi Elieſer von einem Schlangenbiſſe heilen wollte, aber daran durch das Dazwiſchentreten des R. Iſmael verhindert wurde. Daß nun Jeſus einmal dieſe zwölf Männer in einem engeren Kreiſe um ſich her verſammlet und ihnen erklärt, er ſei geſonnen, ſie aus einer niederen Ordnung ſeiner Schüler (קטנים, *μικροί*, Matth. XVIII, 6.) zu einer höheren (גדלים) zu befördern und ihnen die Erlaubniß zu ertheilen, ſich in öffentlichen Vorträgen zu verſuchen, die ſelbſt in den Synagogen den Zöglingen berühmter Schulen erlaubt wurden (1 Kor. XIV, 26. ff.), hat an ſich nichts Auffallendes, da man Urſache hat, von Gameliel, Akiba

und anderen jüdischen Lehrern, welche nicht selten öffentlich von Hunderten und Tausenden ihrer Jünger begleitet waren, etwas Aehnliches zu behaupten. Auch das Verbot (V. 5. u. 6.), die heidnische Grenze, so wie die samaritanischen Städte zu vermeiden, in welchen der Meister doch selbst, aller jüdischen Sitte zuwider (Joh. IV, 9.), verweilt hatte, kann keinen gerechten Verdacht an der Aechtheit seiner Lehrinstruction erwecken, weil Jünglinge aus dem Volke, welche ieder wissenschaftlichen Vorbildung ermangelten (AG. IV, 13.), wenig geeignet waren, der Lehre Jesu unter Heiden, oder Samaritern Proselyten zu verschaffen. In einer Anweisung für galiläische Tironen bei ihrem ersten Ausfluge in die Provinz hat daher dieser erste Artikel nichts Auffallendes. Sie sollten sich „auf die in Unwissenheit und heidnisch-jüdischem Aberglauben umherirrenden Israeliten (V. 6.) beschränken" und diesen „die Erscheinung des verheißenen Gottesreiches (V. 7.)" nach dem Maaße ihrer Talente und Kenntnisse verkündigen. Eben so war der zweite Artikel (V. 7.) in seiner Allgemeinheit reinprophetisch (Jerem. XXXIII, 9. Dan. VII, 27.) und hatte selbst für galiläische Pharisäer nichts Anstößiges. Es folgt der dritte Theil des Auftrages (V. 8—10.): „Kranke zu heilen, Aussätzige rein zu sprechen, Todte zu erwecken, und Dämone auszutreiben", was bekanntlich auch die Schüler der Pharisäer versuchten (Matth. XII, 27.). „Das Alles sollte unentgeltlich geschehen, wie sie selbst die Erlaubniß hiezu empfangen hatten; sie sollten nicht Münzen von Silber und Kupfer sammlen; sie sollten daher auch keine Reisetasche mit sich tragen, nicht mehr als einen Leibrock, keine Schuhe und keinen Reisestab führen, weil der Arbeiter an sich schon seines Unterhaltes würdig sei." Das Heilen der Kranken war bei den Juden mit dem Berufe der Lehrer genau verbunden (B. I. S. 351. f.); das Reinsprechen der Aussätzigen stand nach dem Gesetze zwar den Priestern zu (Matth. VIII, 4.), wurde aber auch von Weisen und Leh-

rern in Anſpruch genommen; von den Todtenerweckungen der Apoſtel findet ſich ein Beiſpiel in der Apoſtelgeſchichte (XX, 9. ff.); doch ſagt Paulus ſelbſt von dem erweckten Jünglinge, es ſei noch Leben in ihm geweſen (ψυχὴ ἐν αὐτῷ ἐστι V. 10.). Handel, oder Gewerbe zu treiben, wie Paulus und Aquilas als Zeltſtricker (AG. XVIII, 3.) außer Paläſtina, verbietet Jeſus den Apoſteln im jüdiſchen Lande mit Recht, weil er den Schachergeiſt ſeines Volkes kannte und von ihm üble Nachrede beſorgte. Er verweiſet dafür ſeine Schüler, um auch den Vorwand erlaubter Nahrungsſorgen abzuſchneiden, auf die bekannte Hoſpitalität der für die neue Lehre Empfänglichen, die er ſelbſt in Samaria erfahren hatte (Joh. IV, 40.). Paulus auf ſeinen Reiſen unter den Heiden hat auch auf dieſe Erlaubniß Verzicht geleiſtet (2 Kor. XII, 13.). Was von der Reiſetaſche (תרמיל), in welcher gewöhnlich auch die Hirten ihre Vorräthe führten, dann dem galiläiſchen Unterkleide (כתונת, der Syrer ܟܘܣܬܐ Joh. XIX, 23. tunica), den Schuhen und dem Stabe (שבט) verordnet wird, iſt darum nicht zu überſehen, weil auch die Rabbinen nicht erlaubten, den Tempelberg mit Taſche, Schuhen, Stab und Staub an den Füßen zu betreten (Berachot Mischna c. IX, 5. Gemara Ausg. von Pinner. Berlin 1842. B. I. S. 544. u. 62.), woraus klar genug erhellt, daß dieſe minutiös ſcheinende Verordnung nur Schonung der herrſchenden Sitte von der einen, ernſte und ausſchließende Richtung des Geiſtes auf den Beruf der Schüler von der anderen Seite zum Zwecke hatte. Der Talmud ſagt nemlich in den zwei angeführten Stellen: „man ſoll nicht auf den heiligen Berg gehen mit ſeinem Stocke, ſeinen Schuhen, ſeinem Geldgürtel, oder mit dem Staube an ſeinen Füßen, oder mit Speichel, (Alles das im Fortgange von dem Leichten zum Wichtigen).“ Denn, ſetzt die Gemara hinzu: „wenn das auch im Bethauſe erlaubt iſt, ſo ſchickt es ſich doch nicht im Tempel.“ Dieſes Verbot reichte bis zu den Zeiten des R.

Akiba hinauf und war noch älter, als die neue Lehre. Jesus hat daher nicht die Absicht, seinen Schülern den Gebrauch von Reisetasche, Rock und Schuhen überhaupt zu untersagen, sondern er will nur, daß sie das Alles bei ihren Vorträgen beseitigen und sich während des Unterrichtes eben so anständig betragen sollen, wie die Israeliten im Tempel. Ohne diese Parallele bleibt die ganze Stelle ein Räthsel. Der vierte Artikel (V. 11—15.) schreibt den Missionären ein bemessenes Betragen gegen ihre Wirthe vor. „Sie sollen sich in jeder Stadt und in jedem Flecken erkundigen, wo in ihnen ein gastfreundlicher (ἄξιος, im Talmud זכאי, oder im Rufe der Unbescholtenheit und Humanität stehender) Mann zu finden sei, und das Quartier nicht wechseln. Bei dem Eintritte sollen sie die Familie mit dem Spruche begrüßen, Friede sei mit euch (Joh. XX, 19. שלום לכם, wie Schöttgen nachweiset, der Inbegriff aller Segnungen des Gesetzes, wie bei den Muhamedanern aller Verheißungen des Propheten). Werden sie wohl aufgenommen, so soll dieser Segenswunsch (ברכה), wie das Wort Gottes (Jes. LV, 11. ff.), freien Lauf haben. Geschieht das nicht, so wird der Gruß ohne Wirkung bleiben; die Apostel sollen dann den Staub von den Füßen abschütteln zum Zeichen, daß diese verweigerte Aufnahme eben so sträflich sei, „als die Unbußfertigkeit der Bewohner von Sodom (Matth. X, 15.)." Lightfoot hat zu dieser Stelle dargethan, daß die Israeliten den aus einem heidnischen Lande auch nur dem Gemüße anhängenden und zu ihnen mitgebrachten Staub für so unrein hielten, als den Staub der Gräber (Matth. XXII, 27.). Es war das folglich nur eine, bei den Propheten häufig vorkommende symbolische Handlung, durch welche die Missionäre andeuten sollten, daß der Unglaube der Feinde der neuen Lehre dem heidnischen Aberglauben gleich zu achten sei. Johannes (2. Br. V. 10.), wenn er verbietet, die Feinde des Christenthums zu grüßen, sagt dasselbe; er will nicht, daß man ihnen den geselligen

Gruß der Humanität verweigere, wie das ungeschickter Weise von Manchen gedeutet wird, sondern nur den Religionsgruß der Gläubigen, weil dieser eben so wenig von dem irreligiösen Wirthe verstanden und angenommen wurde, wie nun der katholische, oder griechische Religionsgruß am Osterfeste von einem Israeliten. Hieran reiht sich von selbst der fünfte Artikel von der Klugheit und Unerschrockenheit der Missionäre im Vortrage der neuen Lehre (V. 16—20.). „Ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe; darum vereinigt Vorsicht mit Redlichkeit; man wird euch vor die Richterstühle des Landes führen und in den Synagogen geisseln, den Obrigkeiten und Priestern ausliefern, euch selbst vor den Heiden zu verantworten. Bereitet euch dann nicht auf künstliche Reden und Vertheidigungen der Wahrheit vor: nicht ihr selbst, sondern ein göttlicher Sinn und Geist wird dann für euch sprechen.“ Daß der Evangelist, nachdem er einmal auf das Apostelinstitut zu sprechen kam, hier in die Zukunft eingreift und Manches beimischt, was erst der Folgezeit angehört, ist zwar unleugbar, geschieht aber von allen iüdischen Biographen und ihren Glossatoren, die, von pharisäischer Prädestination geleitet, sich um wissenschaftliche Geschichtskunde wenig bekümmerten. Dafür sind die Gleichnisse von Schafen und Wölfen, der Taubeneinfalt (יונאה שלימאה), so wie die Hinweisung auf die Synedrien, und ihre Synagogendisciplin (2 Kor. XI, 24. f.), auf die herodischen Fürsten und römischen Procuratoren ohne Ausnahme zeitgemäß und können für den Kenner der damaligen iüdischen Zustände nichts Anstößiges haben. Namentlich aber ist die letzte Stelle der vorliegenden Instruction im Sinne und Geiste Jesu erfaßt, wenn er die Apostel bei ihren Apologien vor dem iüdischen Dogmatism und den langweiligen Halaken warnt (AG. VII.), deren nachtheilige Wirkung auf die Oberen auch der sonst so gewandte Paulus als Pharisäer empfinden mußte (AG. XXVI, 28.). Sie sollten dafür, ihrer Ueberzeugung und dem Gött-

lichen in ihrem Bewußtsein folgend, nur wie der Meister selbst, auf das Wesentliche der neuen Lehren von dem Himmelreiche eingehen, das von selbst in das Leben eingreifen und sich als Zeugniß des göttlichen Geistes (1 Joh. V, 6.) bewähren würde.

Was von nun an (V. 21. ff.) bei dem Matthäus folgt, gehört nicht mehr zur Instruction der Apostel und ist allem Anscheine nach aus den letzten Unterredungen Jesu mit seinen Schülern hieher übergetragen. Dafür spricht nicht nur die auffallende Verwandtschaft des Inhaltes mit den eigenen Berichten der Evangelisten (Matth. XII, 24. XXIV, 9. 13. 16. Luk. XII, 4. 51. Joh. XIV, 1. ff.), sondern auch die Lehrweisheit Jesu, die es ihm kaum gestattet haben würde, seine noch schwache und ungebildete Schüler durch die graphische Schilderung einer so verhängnißvollen Zukunft zu entmuthigen, oder gar zum Abfall von ihm zu veranlassen. Matthäus selbst wiederholt das in den angeführten Stellen buchstäblich, was hier (V. 21. ff.) von dem Familienhasse iener Unglückszeit, den falschen Messiassen mit ihren trügerischen Wundern und namentlich von der Wiederkunft des Menschensohnes (V. 23.) am Schlusse der apostolischen Missionsreise gesagt wird. Hätte Jesus das wirklich schon bei der Einweisung der Apostel und in demselben Sinne gesprochen, welchen sie und Tausende ihrer iüdisch-christlichen Zeitgenossen mit den Worten folgender Stellen (Matth. XVI, 28. XXVI, 64. Offenb. Joh. I, 3. XXII, 20.) verbanden, so würde ihn nichts von dem Vorwurfe der Selbsttäuschung und Verführung befreien können. Die Parusie des Messias aber, nach ihrem Ursprunge und ihrer nächsten Abzweckung, gehörte weder dem wesentlichen Inhalte des A., noch des N. T. an; sie ist von Jesu nicht gepflegt, oder bestätigt, sondern nur als herrschende Nationalhofnung geduldet und vergeistigt in seinen Unterricht verflochten worden, wie wir das bei der Erklärung

der letzten Kapitel unseres Evangelisten zu erweisen hoffen. Ihre Versetzung in den vorliegenden Abschnitt ist daher wahrscheinlich nur das Werk des Referenten, der hier das, was den Aposteln bevorstand und von ihnen in der nächsten Zukunft erwartet wurde, proleptisch in die Gründung und Weihe ihres Vereins versetzt, wie das in den Vorträgen und Schriften seiner Zeit so oft in der Form der Weissagung geschieht. Für diese Zusammenfassung dessen, was Jesus zu verschiedenen Zeiten, und in iedem Falle später, gesprochen hatte, enthält auch der Inhalt dieses Abschnittes eine fast sichere Bürgschaft. So findet man damals noch keine Spur einer durch die neue Lehre erregten Familienzwietracht (V. 21.), des Nationalhasses (V. 22.) und der Verweisung der Jünger aus den iüdischen und galiläischen Städten. Der Parusie (V. 23.) gedenkt zwar Matthäus öfter (XVI, 28. XXVI, 64.) in iüdischer Verhüllung; so aber konnte sie Jesus bei der Weihe seiner Schüler schon darum nicht geschildert haben, weil er sich noch nicht einmal bestimmt für den Messias erklärt hatte (Luk. IX, 21.). Dasselbe gilt von der Bemerkung (V. 27.), daß der Jünger kein besseres Schicksal zu erwarten habe, als der Meister; denn erst bei dem Johannes (XIII, 6. XV, 20.) findet man diese Erinnerung am rechten Orte. Daß die Pharisäer Jesum einen Teufelsbanner nannten (V. 25.), berichtet der Evangelist selbst erst späterhin (XII, 24.). Die drei nächsten Verse (26—28.) versetzt schon die verbessernde Hand des Lukas (XII, 2. f.) in einen Vortrag Jesu vor dem Volke, aus dem auch die folgenden Verse des Matthäus (29—33.) genommen sind. Die merkwürdige Stelle (M. 34—37.) giebt Lukas noch stärker, aber gleichfalls an einem angemesseneren Orte wieder (XII, 49—53.). Sie findet ihre Lösung in dem Abschnitte des Propheten (Micha VI, 4. ff.), welchen Jesus auf sich und das Schicksal seiner Lehre anwendet, die sich nur unter schweren Kämpfen und Drangsalen verbreiten werde. Nicht

einmal die letzten Worte (M. 38—42.) sind ausschließend an die Apostel gerichtet, sondern einer späteren Rede Jesu an das Volk entnommen (Mark. IX, 34—38.). Setzt man daher voraus, was bereits von bewährten Kritikern (*Clausen* tabulae synopticae p. 35.) geschah, daß Matthäus einen Theil seines Berichtes aus späteren Ermahnungen Jesu in die erste Anweisung für seine Schüler aufnahm; so ist gegen die erste Hälfte derselben nichts Gründliches einzuwenden, und das zu strenge Urtheil über sie, dessen wir oben gedachten (Bauers Kritik der Synoptiker II, 215. ff.), kann nur aus der an sich unhaltbaren Hypothese erklärt werden, daß der erste und dritte Evangelist gleich umsichtslos aus dem Markus geschöpft haben sollen. In Rücksicht des Lukas stimmt auch der neueste Harmoniker (Gehringers synoptische Zusammenstellung der vier Evangelien. Tübingen 1842. Vorr. S. VI.) mit uns in der Behauptung zusammen, daß Matthäus seine Quelle sei (oben B. I. S. 62. ff.).

Daß nun Lukas (IX, 1—6.) in der That unseren griechischen Matthäus vor Augen gehabt und ihn auf seine Weise zu verbessern gesucht hat, läßt sich kaum bezweifeln. Für das προσκαλεσάμενος seines Vorgängers (V. 1.) setzt er das den Endzweck des Vereins allerdings genauer bezeichnende συγκαλεσάμενος (V. 1.). Jener hat nur ἐξουσίαν; Lukas setzt δύναμις hinzu, die potestas und facultas zu unterscheiden. Da für ihn die πν. ἀκαθ. des M. einen jüdischen Anklang hatten, so sagt er dafür hellenistisch ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια, fällt aber dadurch in den folgenden Worten aus der Construction, weil er seine bessernde Paraphrase nicht aufgeben wollte. Ungeneigt dem Verbote des apostolischen Verkehrs mit den Samaritern, welches schon Petrus längst gebrochen hatte (AG. VIII, 14.), so wie der ausschließenden Lehrgemeinschaft der Apostel mit den Israeliten, die ihm als Pauliner unwillkommen seyn mußte, zieht er nun sofort den entfernten (M. 7.) Vers herbei (V. 2.), wiederholt aber unnöthiger Weise den

unmittelbar vorher schon bemerkten Auftrag, die Kranken zu heilen. Matthäus hatte zwar dasselbe gethan (V. 8.), iedoch mit einer Steigerung bis zur Todtenerweckung, welche sein Nachfolger wegen der auf dem Todtenfelde notorisch beschränkteren Praxis des Paulus und seiner Amtsgenossen eben so bedenklich fand, als das Interdict des Geldgebrauches (V. 9.), dessen Unentbehrlichkeit außer Palästina ihm aus eigner Erfahrung vollkommen einleuchtend geworden war. Die durch so bedeutende Abkürzungen merklich gewordene Lücke füllt er nun (V. 3.) durch das bekannte καὶ εἶπε π. ἀ. aus, was aber darum am ganz unrechten Orte steht, weil unmittelbar vorher Jesus seinen mündlichen Vortrag (V. 2. nach ἀ. ἀ.) schon begonnen hatte. Matthäus hatte ferner (V. 10.) nur von der Anschaffung (κτήσησθε V. 9.) des Reisegeräthes bis zum Stabe gesprochen; denn ῥάβδον (عصًا) hat schon der Syrer, und so ist auch bei dem Lukas (V. 3.) zu lesen, obschon Wetstein und, wie es scheint, auch Griesbach (vrgl. s. Ausg. des N. T. ed. 2. proleg. XCIII.), so wie nach diesem auch Gehringer für ῥάβδους entscheiden, was aber erst nach der verunglückten Auffassung des zweiten Evangelisten in den Text des dritten überging. Dieser aber schärft (V. 3.) durch sein kritisirendes αἴρετε (führet es nicht auf der Reise) die Anordnung Jesu bis zu einer unbewafneten Barfüßerregel, welche doch den Aposteln gewiß nicht gegeben war, da sie von bloßen Füßen den Staub zwar abwaschen, aber nicht abschütteln (M. Vers 11.) konnten. Auch das distributive ἀνὰ (L. 4.) ist ein ganz unnützer Zusatz, weil es sich von selbst verstand, daß das, was Allen gesagt war, auch den Einzelnen gelten mußte. Ob hier nicht von der mit Purpur verbrämten Doppelweste, oder Jacke die Rede war, welcher im Talmud zuweilen gedacht wird, mag noch unerörtert bleiben. Die Absicht des Lukas hingegen, den Text des Matthäus zu purificiren und die Instruction der Jünger auch auf die spätere Aussendung der Apostel anwendbar zu machen, scheint

aus diesen Bemerkungen eben so klar hervorzugehen, als die kritische Unmöglichkeit, den durchaus iüdisch gedachten und dann hellenisirten Text des Matthäus aus dem Evangelium des Lukas abzuleiten.

So kurz sich dieser indessen gefaßt hatte, so blieb doch auch dem Markus (VI, 7—12.) noch ein kleiner Raum für seine Verbesserungen übrig. Jesus fieng bei ihm an, die Schüler auszusenden (V. 7.) und zwar paarweise (δύο, δύο). Das hatte Lukas übersehen, und der Schüler des Petrus ermangelt daher nicht, dieses Ueberbleibsal des Matthäus nach der Analogie der Johannisiünger (Matth. XI, 2.) beizufügen. Zugleich bemerkte er, daß seine anderen Vorgänger den Bericht mit der That begonnen und die Jünger ohne Instruction in die weite Welt geschickt hatten; das hieß mit der Thüre in das Haus fallen und er schaltete daher aus dem Ersten das dort participielle, diesen Doppelfehler bessernde παρήγγειλεν ein (V. 8.). Mit Recht war indessen Lukas über den Artikel von den Samaritern hinweggegangen, und auch Markus war schon entschlossen, ihn nun an die Reihe kommen zu lassen. Aber ein wanderndes Apostolat ohne einen Stab zur Stütze und Wehre, ohne ein Paar Schuhe, den heidnischen Staub von den Füßen zu schütteln, und ohne Wechsel des Unterkleides im Quartiere des freundlichen Wirthes? Das sollte und mußte anders werden, wie er es selbst schon öfters als Begleiter von zwei Aposteln gethan hatte. So gieng er frisch an das Werk; nur ein Stab sollte auf der Reise erlaubt seyn (V. 8.), wie das ohnehin von aller Welt geschieht; auch ein Paar Schuhe, zwar nicht in der Tasche, aber doch an den Füßen, und auch eine doppelte Jacke konnte nach Umständen erlaubt werden, wenn sie der Missionär nur nicht auf dem Leibe trug, was außerdem auch beschwerlich gewesen seyn würde. Nun war Alles, wie er aus langer Erfahrung wußte, wieder in apostolischer Ordnung; er kehrte abermals bis zum Schlusse zu seinen

Hauptführern zurück und sezte nun für den Staub (κονιορτὸς, עפר) des Vormannes und Seitenmannes das graphische χοῦς (terra effusa, Schmuz: s. *Lennep* Etymologicon unter χόω), weil man nicht immer Staub, aber zu allen Zeiten Unrath von der Straße mit in seine Wohnung bringt. Das ist der Originalschriftsteller, dem der palästinensische Matthäus gefolgt seyn soll.

Johannes gedenkt zwar der Zwölfzahl der Apostel ausdrücklich (XX, 24.), iedoch nur unter dem Namen der Schüler (XXI, 2.), auch in einer anderen Ordnung ihrer Anstellung (I, 41. 45.) und zwar so, daß es ungewiß bleibt, ob der am vorlezten Orte genannte Nathanael von Kana zu der weiteren, oder engeren Auswahl der Jünger Jesu gehörte. Denn da Johannes nach seiner gnostischidealen Lehrweise die göttliche Sendung Jesu nicht auf die von ihm erfüllten messianischen Weissagungen, sondern auf seine innige Verbindung mit dem Logos gründete: so konnte es weder seinem, noch dem Interesse der Leser gemäß seyn, auf das Verhältniß hinzudeuten, in welchem die zwölf Apostel zu den Stämmen Israels, und die siebzig Jünger zu den siebzig Gliedern des mosaischen und späteren Sanhedrin standen. Auch Paulus, der doch nachdrücklich auf seiner Apostelwürde besteht (Röm. I, 1. 1 Kor. I, 1.), konnte beide Zahlen nicht für geschlossen und heilig gehalten haben, weil er, der dreizehnte und nur mit einer außerordentlichen Sendung an die Heiden beauftragte (Galat. II, 9.), unter ihnen niemals eine Virilstimme besessen und abgegeben hat (AG. XV, 2. XXI, 21.). Es ist indessen die von Jesu selbst getroffene Auswahl der Zwölfe keineswegs zweifelhaft (AG. I, 26.). Matthäus faßt die ihnen ertheilte Instruction (X, 1—20.) zwar aus seinem iüdischen Standpuncte, aber treu und der Wahrheit gemäß auf. Lukas giebt sie kürzer, allgemeiner und mit den Abänderungen, welche der Eintritt des Paulus in den Apostelverein und die neuen Verhältnisse der Zeit nöthig

machten. Markus endlich, in der Schule von zwei Heidenaposteln gebildet und mit der freisinniger und milder gewordenen Handlungsweise des Petrus und Paulus vertraut, greift noch tiefer in die erste, palästinensisch-apostolische Regel ein, nicht um seine Originalität zu beweisen, sondern um durch sein Beispiel zu lehren, daß auch ein ehrwürdiges, positives Gesetz zu einer anderen Zeit und unter anderen Verhältnissen dem allgemeineren und darum auch höheren Gebote weichen muß.

Zwei und dreißigstes Kapitel.

Die Vorträge Jesu auf dem Berge.

Nach den drei Evangelisten.

Die sogenannte Bergpredigt Jesu ist für ihre Ausleger von ieher ein Stein des Anstoßes gewesen. Hielten sie die Referenten derselben für inspirirt, so ließ sich nicht wohl begreifen, wie sie der erste Evangelist als ein abgerundetes Ganze mittheilen, der dritte sie vereinzeln und in verschiedene Zeiten verlegen, der Eine sie auf dem Berge stehend, der Andere aber im Thale sitzend vortragen läßt, weil durch iede dieser Wahrnehmungen der dogmatische Begriff der göttlichen Eingebung selbst individualisirt, das heißt aufgehoben, oder doch zur gewöhnlichen Begeisterung herabgedrückt wird. Geht man aber von der Ansicht aus, zu welcher sich Lukas selbst in den ersten Versen seines Evangeliums bekennt, daß die Biographen Jesu den ihnen vorliegenden Stoff nach eignem Urtheil erfaßt und verarbeitet haben, so gewinnt man zwar von der einen Seite freieren Raum, verwickelt sich aber auf der anderen wieder in Muthmaßungen, welche schwer durchgeführt und von Widersprüchen befreit werden können. So wie iezt die Verhandlungen vorliegen ist es zwar Vielen wahrscheinlich, daß Matthäus, nicht die Vorträge Jesu aus iener Periode im Ganzen, sondern nur ihre Summarien und

Hauptsätze, ohne Rücksicht auf Ort und Zeit, seiner Sitte gemäß zusammengestellt, Lukas hingegen, weil er sie geschichtlich aufreihen wollte, diese Sprüche wieder getheilt und den Ausdruck geschmeidiget, Markus endlich, weil er diesen Zwiespalt nicht zu heben wußte, die ganze Bergrede mit Stillschweigen übergangen, oder doch nur einzelne Stellen derselben (IV, 25. 26. IX, 50.) in seine Denkschrift aufgenommen haben. Aber abgesehen davon, daß weder Matthäus, noch Lukas den Ort der Versammlung näher bezeichnen, weil es, wie Robinson in seinen Nachrichten von Palästina (III, 465.) bemerkt, gerade in iener Gegend Berge genug giebt; so bleibt es doch immer räthselhaft, wie Johannes einen so wichtigen, ia wesentlichen Theil des öffentlichen Unterrichts Jesu zurückstellen und seinen Lesern entziehen konnte. Denn wenn man auch bemerklich macht, daß die iüdische Lehrart in Gnomen, Parabeln und Allegorieen über einzelne Stellen des A. T. den asiatischen Gemeinen nicht zugesagt haben würde, und daß der vierte Evangelist daher sich lieber an die freien Vorträge Jesu zu Jerusalem gehalten und auch diese wieder in den Horizont seiner späteren Ideen versezt habe; so ist das zwar im Allgemeinen richtig, aber es wird doch durch diese Voraussetzung der historische Boden des Biographen selbst erschüttert und man verliert dann von der anderen Seite wieder, was man auf der einen glaubte gewonnen zu haben. Man darf daher nicht vergessen, daß Jesus Vieles gethan und zuverläßig auch gesprochen hat (Joh. XXI, 25.), was nicht auf unsere Zeiten gekommen ist, wie das bereits oben (B. I. S. 91. f.) erinnert werden mußte. Auch die hyperbolische Versicherung des liebsten seiner Schüler, daß, wenn alle iene Thaten aufgezeichnet würden, die Welt die Bücher nicht fassen könnte, beweiset es sonnenklar, daß der Ruf von Jesu damals schon unaufhaltsam aus Judäa nach der Umgegend vorgedrungen war, und sich in vielfachen Verzweigungen von einem Geschlechte zu dem andern verbreitet hatte. Demnach

ist es unläugbar, daß den kurzen, mehr oder weniger epitomirenden, allem Anscheine nach selbst häufig glossirten und in iedem Falle vielfach unter sich selbst getheilten und abweichenden Nachrichten, die wir von den Gesprächen und Handlungen Jesu besitzen, auch eine bei ihrer Entstehung schon mannigfach gespaltene Tradition zu Grunde liegt und daß die Kritik derselben, nachdem die Befangenheit und Servilität ihrer Ausleger den höchsten Culminationspunct erreicht hatte, nothwendig einmal mit Ergebnissen ihrer Forschung an das Licht treten mußte, welche iezt so Viele beunruhigen. Indessen ist darum, weil allerdings Manches zweifelhaft wurde, für die Geschichte Jesu noch keineswegs Alles verloren; es sind für uns noch von seinen mündlichen Vorträgen Bruchstücke und Auszüge von unschätzbarem Werthe gerettet; in seiner Rede vom Berge und ihrer gedoppelten Sammlung stimmt Anfang, Mitte und Ende genau zusammen; wir finden in ihr denselben Geist und Charakter wieder, der seine Lehre nach ihrem ganzen Umfange bezeichnet; es ist namentlich in der Gestaltung und Darstellung derselben, die uns Matthäus darbietet, eine Anordnung des Ganzen sichtbar, die sich bei dem inneren Zusammenhange der einzelnen Theile kaum verkennen läßt. Das kann, das soll und muß uns genügen, wenn wir die vorhandenen Schätze der Wahrheit und Erkenntniß zu würdigen und gebrauchen wissen; ein geschlossenes Ganzes derselben, wie es die menschliche Trägheit fordert, fällt nicht vom Himmel herab; auch in der Verfagung dessen, was wir wünschen, liegt eine Providenz, die wir dankbar anerkennen sollen, weil gerade die Entwickelung und Ordnung der Dinge, welche uns vor Augen liegt, die weise und bessere ist.

Ehe wir indessen von diesen allgemeinen Bemerkungen zur Erklärung der Bergpredigt übergehen, müssen wir doch eines ihr minder günstigen Urtheils gedenken, welches ein sonst minder befangener Schriftsteller über sie gefällt hat (*Jesus*

Christ et sa doctrine par *J. Salvador*. Paris 1838. t. I. p. 352. s.). Er beginnt seine Erinnerungen mit der Behauptung: „wenn die Moral schon an sich allgemein und unveränderlich ist, so gilt das doch nicht von ihrer Anwendung, sobald sie iene Form in pathetischen Worten und bewundernswürdigen Gemälden zu bewähren sucht. Vielmehr wird sie hier, wie alle menschliche Kenntnisse, beweglich und wandelbar, und man drückt sich daher nicht bestimmt aus, wenn man sagt, die gesezliche Sittenlehre Mose's, oder die dialektische Moral Plato's sei dieselbe mit der enthusiastischen und mystischen Tugendlehre des Sohnes der Maria." Schon in dieser Einleitung liegt etwas Absprechendes, oder doch im Voraus Mißbilligendes, wodurch sich der unbefangene Sinn für Wahrheit verlezt fühlt. Die Sittenlehre Jesu geht zuverläßig von einem strengen und allgemeinen Grundsatze aus (Matth. VII, 12.). Ihr höchstes Gut (Matth. VI, 20.) ist das Heil Gottes (Jes. XII, 2. f.) und Christi (AG. IV, 12.), welches durch Reinheit des Herzens (Matth. V, 8.) und der That (Joh. III, 21.) zur Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit führt. Unterscheidet sich daher die christliche Moral dennoch von anderen sittlichen Systemen; so kommt Alles darauf an, ob der Grund dieser Differenz in ihrer reinen Ansicht des höchsten Gottes, oder in ihrer nationalen Haltung, oder in ihrer Folgewidrigkeit liege. Wenn das Lezte von Salvador nicht erwiesen wurde, wie das wirklich der Fall ist, so kann auch kein Grund vorhanden seyn, die Moral Jesu hinter die Sittenlehre Mose's oder Plato's zurückzustellen. Das hat Salvador selbst gefühlt, indem er fortfährt: „Darauf kann wenig ankommen, ob Jesus die ihm zugeschriebene Rede vom Berge persönlich gehalten, oder ob sie der evangelische Schriftsteller aus allen seinen Vorträgen zusammengefaßt, oder auch aus anderen Quellen geschöpft habe. Es handelt sich vielmehr nur darum, ob die Bergpredigt eine reinere Sittenlehre enthalte, als die iüdische,

über die sie sich durch ihre Methode, in Contrasten zu sprechen, erheben will." Ein israelitischer Gelehrter, der von seinem Standpuncte aus Gelegenheit hat, die Denkart der Zeitgenossen Jesu genauer kennen zu lernen, als es von den meisten christlichen Theologen geschieht, kann allerdings Parallelen finden, welche einzelnen Stellen der Bergrede die Originalität streitig zu machen scheinen. Auch der Talmud enthält in seinen älteren Schriften mancherlei Contraste, indem er die abweichenden Lehren der Rabbiner einander gegenüber stellt und die Entscheidung dem Leser überläßt. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß die evangelischen Referenten diesen Abschnitt aus fremden Quellen geschöpft, oder ihrem Lehrer fremde Aussprüche zugeschrieben hätten; denn bloße Muthmaßungen reichen nicht hin, einen solchen Verdacht zu begründen. Unser Verfasser versucht das zwar in der Folge (S. 366. f.), indem er das Princip der Bergpredigt selbst bestreitet. „Unsere Väter, lehrt Maimonides (*Moreh Nebuchim* III, 28.), suchten die menschliche Vollkommenheit in der gleichzeitigen Ausbildung des Körpers und Geistes; iener soll kräftig, gesund und zum Erwerbe aller Güter der politischen Gesellschaft geschickt seyn, dieser aber zu der Höhe erhoben werden, auf welcher er begreifen kann, was unserer Natur zu besitzen erlaubt ist. Das vermag er aber nicht, so lang er vom Hunger gequält, von der Strenge der Jahreszeiten ergriffen, von Schmerz und Elend niedergebeugt ist. Die Moral Jesu hingegen ist ein System des Krieges, in dem nur ein steter Kampf zum Siege führen kann: Gott und der Reichthum stehen sich feindlich gegenüber; nur in der Verachtung und Entsagung aller geselligen Bedürfnisse besteht die Reinheit seiner Tugend. Er kann, (wie es später heißt,) nicht früh genug in das Grab hinabsteigen, um das Ziel seines Strebens, das ewige Leben zu erringen." Wäre die Sittenlehre Mose's und der Propheten, was von diesen wenigstens kaum behauptet werden kann, in der That nur auf

eine Gleichstellung des Körpers und Geistes, oder doch höchstens nur auf eine sociale Rechtslehre gegründet, so würde dieser Tadel christlicher Grundsätze um so viel mehr den Schein der Wahrheit gewinnen, als die Moral Jesu in Wort und That als eine absolute Gegnerin alles sinnlichen Wohlseyns dargestellt wird. Das ist sie aber in der Wirklichkeit keineswegs; sie zeigt nur, daß mit der alternirenden Gleichstellung Gottes und des Mammons die Tugend unmöglich bestehen kann (Matth. VI, 24. f.); sie will, daß man von den äußeren, zu so manchem Unrechte verleitenden Gütern zu den bleibenden und wahrhaftigen fortschreite (Luk. XVI, 11. f.); nicht die Entsagung und Verachtung iener, sondern ihre weise Unterordnung unter diese macht sie zur Pflicht; Jesus selbst versagt sich keinen anständigen Lebensgenuß (Matth. XI, 19. f.), und daß er seinen Tod nicht selbst beschleunigte, wird unten ausführlich bewiesen werden. Aber die Heiligkeit der Selbstverläugnung aufheben heißt die Sittenlehre in ihrem Wesen und namentlich die christliche verletzen, welche die Selbstüberwindung zur Basis hat. Wer in der sittlichen Reinheit des Gemüthes nach dem tieferfaßten Vorbilde Gottes so hoch steht, wie Christus, Johannes und Paulus, der stellt sich auch ein höheres Ziel seines Denkens und Strebens, als der nur für den gemeinen Socialverkehr, oder doch nur bis zur dialektischen Schärfe seiner Begriffe gebildete Mensch. Reine Tugend, soweit sie unter Menschen bei dem steten Wechsel geistiger und sinnlicher Gedanken möglich ist, findet man vorzugsweise weder in den Palästen, noch in den Hörsälen und Klöstern, sondern mehr in den mittleren und niederen Ständen, weil sie den Verirrungen einer üppigen Phantasie weniger ausgesezt, bei einer einfachen Lebensweise der Herrschaft der Leidenschaften weniger unterworfen und bei der Lebendigkeit des göttlichen Bewußtseyns gegen die Fehlschlüsse falscher Maximen, die ieder Sünde vorangehen, mehr geschüzt sind, als andere. Alle diese Eigenschaften vereinigen sich aber unläugbar in der

Persönlichkeit Jesu, und namentlich ist es die beharrliche Reflexion aus der und über die ihm einwohnende Idee des Vaters, welche alle seine Handlungen zu einem so hohen Grade sittlicher Vollkommenheit und Würde erhob. Salvador selbst fühlt sich von dem Eingange der Bergrede ergriffen, nimmt in ihren folgenden Gnomen große Fruchtbarkeit und Klarheit wahr, und findet ihren Schluß bewundernswürdig (S. 372.); aber er ist der Meinung, „der Anfang sei aus dem Propheten Jesaia (K. V u. LXIV.) und der Weisheit Sirachs (II, 8—10. VII, 38. f.) geschöpft, der dem Sohne der Maria nicht habe fremd bleiben können (S. 376.).“ Treffend sind gerade diese Parallelen nicht; auch möchte sich kaum erweisen lassen, daß Jesus die Apokryphen der Hellenisten gekannt habe, die in den palästinensischen Schulen wenig Beifall fanden. Wenn aber auch essenische und alexandrinische Lehren, deren Aehnlichkeit mit einzelnen Stellen der Bergpredigt kaum geläugnet werden kann, nicht ohne Einfluß auf die Jugendbildung Jesu geblieben wären; so sind sie doch durch Nachdenken und Aneignung die seinigen geworden, und die nun folgenden Vorträge kann demnach auch von dieser Seite kein gerechter Tadel erreichen.

Wir wenden uns nun zu dem Vortrage selbst, in welchem Matthäus Jesum in die Zeit seines ersten Aufenthaltes zu Kapernaum (IV, 13.) versezt, wo der Apostelverein noch nicht vollständig gebildet war (X, 1. f.). Er besteigt hier einen Berg in Galiläa (V, 1.), wohin ihm eine zahlreiche Volksversammlung aus der Umgegend gefolgt war (IV, 25.); seine Rede bildet ein zusammenhängendes Ganzes (V, 1 — VII, 28.), und er kehrt am Schlusse derselben nach Kapernaum zurück (VIII, 5.). Lukas hingegen stellt die Anstellung der zwölf Apostel auf demselben Berge voran (VI, 13.), läßt den Meister mit seinen Schülern in die Ebene herabsteigen (V. 17.), wo ihm eine große Volksmenge mit ihren Kranken entgegenkommt, heilt sie, wendet

sich nun mit einem Theile seines Vortrages an die Jünger (VI, 20 – 49.) und theilt die übrigen Sprüche desselben bei anderen Veranlassungen mit. Da nun Lukas Jesum am Schlusse seiner Unterredung gleichfalls nach Kapernaum zurückkehren läßt (VII, 1.), so muß er zu dieser absichtlichen Theilung der Bergrede durch genauere Nachweisungen bestimmt worden seyn; es ist daher in iedem Falle unmöglich, beide Evangelisten zu vereinigen, oder auch nur in chronologischer Rücksicht für einen oder den andern zu entscheiden. Geschieht das dennoch auch von uns, so waltet hiebei keine Hintansetzung des Lukas, sondern nur das Interesse der Zweckmäßigkeit vor, welches den Vortheil gewährt, das Ganze dieses Vortrages leichter zu überschauen. Daraus folgt aber von selbst, daß die folgenden Abschnitte nicht Eintheilungen, sondern nur Abtheilungen der Bergpredigt seyn sollen, welche einzeln, oder wechselnd an die Jünger, oder an das Volk gerichtet seyn können.

I. Der rechte Weg zur Seligkeit.

(Matth. K. V, V. 1—12.)

Als Jesus die Volksmenge wahrnahm, die ihn auf der Höhe des Berges aufsuchte, bildeten seine Schüler und Begleiter einen Kreis um ihn, den Andrang der nahen Menge abzuwehren. Er ergreift daher diese Gelegenheit, sie auf die wichtigsten Gegenstände aufmerksam zu machen, welche sie im Volksunterrichte künftig besprechen sollten. Er selbst beginnt seinen eigenen Vortrag nicht mit Verwünschungen und Drohungen (5 Mos. XXVII, 15. f.), sondern mit Segnungen und Verheißungen der Seligkeit des Himmelreiches, die von den iüdischen Erwartungen der Messiasfreuden insofern wesentlich abwichen, als sie durchaus auf sittliche Gesinnungen und Handlungen gegründet waren. Selig, spricht Jesus, sind die Armen am Geiste (V. 3.), denn ihnen gehört das Himmelreich an. Es wird vorausgesezt, daß die

Worte πτωχοὶ τῷ πνεύματι ächt seien, weil sie sich in den ältesten Handschriften, so wie bei dem Syrer finden und als schwierigere Varianten, die nicht einmal Lukas gefaßt zu haben scheint, den Vorzug verdienen. Auch leuchtet es ein, daß πνεύματι sich eben so wenig auf das vorhergehende μακάριοι bezieht, als dasselbe Wort V. 8. zu καρδίᾳ. Was heißt nun aber, arm am Geiste seyn? Gewiß soll es nicht den Einfältigen (νήπιος, ἄφρων, μικρὸς τὸν νοῦν, wie Papias bei dem Eusebius heißt), bezeichnen, weil πνεῦμα grammatisch nicht wohl auf Genie und Gelehrsamkeit bezogen werden kann (vgl. 1 Kor. XIV, 1.). Die syrische Version ܡܣܟܝܢܐ ܟܪܝܣܐ (סכן auch im chald. und arab. Idiom, egenus, demissus, wie das hiervon abgeleitete meschino der Italiener und mesquin der Neufranken in zwei romanischen Sprachen) leitet uns daher auf den hellenistischen Sinn des Wortes πτωχός bei עני, אביון, שפל (Jes. XXIX, 19.) hin, welches leztere nicht dem עשיר, sondern רוח גבה Pred. Sal. VII, 9. entgegensteht, und die Anspruchlosigkeit im Gegensatze des Stolzes und der Anmaßung bezeichnet. Eine treffende Parallele findet sich auch in der Mischnah (פרקי אבות c. IV, §. 4., wo der Rabbi Levitas spricht: מאד מאד הוי שפל רוח, vor allen Dingen halte deinen Geist nieder, denn die Hofnung des Menschen ist der Wurm. Πτωχοί sind die ταπεινοί (Röm. XII, 16.), wie die אביונים (Psalm CXIII, 6. f.) für שפלים oder דלים und משפילים stehen, qui humilem spiritum habent. Genau diesen Zug seines eigenen Bildes (Matth. XI, 29.) faßt Jesus bei dem Anblicke einer Versammlung auf, die im Gegensatze der pharisäischen Arroganz schon durch ihre Bescheidenheit und Demuth Empfänglichkeit für das seligmachende Himmelreich verrieth. Wie sich die πτωχοί und πραεῖς V. 5. unterscheiden, wird sofort gezeigt werden. (*Knappii* scripta varii argumenti. Ed. 2. t. II. p. 361. ss.) Μακάριος entspricht dem hebr. אשרי Psalm I, 1. und dem syr. ܛܘܒܐ, prosperi-

tas, laetus eventus. Lennep hält das Wort μακάρ, im Homer oft von den seligen Göttern gebraucht, für ausländisch: es wird von der Freude der Gastmäler in der Form μακάριος auf die Fröhlichkeit des Gemüthes (*Persii* Sat. III, 103. beatus alto lecto) der Gäste, und in μακαρίτης auf die höheren Freuden der Vollendeten übergetragen. Selig im vollen Sinne, ist Gott allein (1 Tim. VI, 15.), wie er auch gut (Matth. XIX, 17.) und heilig ist (Joh. XVII, 11.): So eröfnet Jesus seine Rede mit einem Spruche, in welchem allein schon eine Tiefe der Weisheit liegt. Er fährt nun fort (V. 4.): selig sind die Traurigen, denn sie werden getröstet werden. Es scheint weniger von der Traurigkeit der Sinne (Jes. LVII, 18.), als der Gemüthsstimmung überhaupt (LXI, 2.) die Rede zu seyn, weil diese allein schon im A. T. als Besserungsmittel betrachtet wird (Pred. Sal. VII, 4.). Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land ererben (V. 5.). Fast buchstäblich aus den Psalmen (XXXVII, 11.) genommen: die πραεῖς (עניים, syr. ܡܟܝܟܐ mites, depressi) sind die sanften und stillen Gemüther (1 Petr. III, 4. 15. Jak. I, 21.), welche Glück und Unglück gleichmüthig ertragen, sich durch jenes nicht zum Stolze aufregen, durch dieses nicht zur Schwermuth niederbeugen lassen. Der Erbbesitz Canaans (2 Mos. XX, 12.) steht hier offenbar im allegorischen Sinne des Wortes. Selig sind, die nach Frömmigkeit hungern und dürsten, denn sie sollen satt werden (V. 6.). Hunger und Durst (Psalm XLII, 3. LXIII, 2.) bezeichnen in allen Sprachen die Heftigkeit des Verlangens (πολυδίψιος, πολυπόθητος bei Eustathius), Gerechtigkeit für Frömmigkeit des Sinnes und Lebens, mehr im sittlichen, als dogmatisch-polemischen Sinne ist herrschender Sprachgebrauch des A. und N. T. Im Wechsel und Drange des Schicksals kann der Mensch zwar ein Opfer seines leiblichen Hungers werden; dem nach Gott verlangenden Geiste aber ist überall und zu

ieder Zeit Nahrung und Stärke bereitet. Selig sind die Mitleidsvollen, denn man wird auch an ihren Leiden theilnehmen (V. 7.). Die ἐλεήμονες, oder Barmherzigen, sind die ܪܚܡܢܐ des Syrers, die רחמונים des Hebräers, oder die von einem innigen Gefühle der Theilnahme, des Wohlwollens Ergriffenen (Röm. XII, 15.), welche daher in ihren Urtheilen Nachsicht (Jakob. II, 13.), in ihren Handlungen gegen Andere immer Güte (חסד Sprüchw. Sal. XXI, 21.) und Bereitwilligkeit zur Hülfe beweisen. Gott selbst ist die Quelle dieser väterlichen Zärtlichkeit (στοργή Psalm CIII, 13.), und im Koran ist dasselbe Prädicat eine Grundeigenschaft desselben, welche nicht, wie die Gnade, nur als Hülfe gegen Unwürdige, sondern als das innigste Zartgefühl der Liebe gedacht wird. Daß dieses Gefühl, dessen Sitz der Morgenländer bekanntlich in den Eingeweiden sucht, von der Empfindung, oder pathologischen Reizbarkeit der Nerven abhängt, leidet zwar keinen Zweifel, und insofern kann dieses ἔλεος kein Gegenstand eines sittlichen Gebotes seyn. Das Mitgefühl fremden Leidens aber, von welchem hier die Rede ist, hängt nicht blos von den Schwingungen der Nerven, sondern auch von der geistigen Affection des innern Sinnes ab, welche der Mensch in seiner Gewalt hat und für dessen Nichtanregung, oder Unterdrückung er also selbst verantwortlich ist. Er darf nur seinen Egoism und Indifferentism niederkämpfen, und sich des sinnlichen, oder sittlichen Leidens Anderer lebhaft bewußt werden, um zuerst Sympathie, dann Wohlwollen und Liebe gegen sie bei sich hervorzurufen. Dafür wird ihm nun bei Gott und Menschen volle Erwiederung bei seinen Unfällen und Duldungen verheisen, und zwar nach der weisen und heiligen Ordnung Gottes in der Regierung der Welt, welche keine gute That unbelohnt läßt (Matth. X, 42.). Die Erfahrung bestätigt diese Verheisung auch von allen Seiten und führt zu tiefen Betrachtungen des bewundernswürdigen Waltens der Providenz

so in der natürlichen, wie in der sittlichen Weltordnung, welche überall aus einander zu gehen scheint und sich doch immer wieder in der Wirklichkeit begegnet. Die pantheistische Naturphilosophie verstummt und das Licht der theistischen Weltregierung tritt in seinem vollen Glanze hervor. Selig sind die Herzensreinen, denn sie werden Gott schauen (V. 8.). Das reine Herz (לב טהור Psalm LI, 12. nach dem Syrer ܠܒܐ ܕܟܝܐ) ist die sittliche Reinheit des Bewußtseyns, oder Gewissens (1 Tim. I, 5. III, 9), welche durch das Zusammenstimmen des Selbstbewußtseyns mit dem lebendigen Gottesbewußtseyn bedingt wird. Dieser frommen Lauterkeit des Gemüthes wird nun Gottesbeschauung verheisen, was auch von Moses zur Hälfte (2 Mos. XXIII, 23.), in anderen biblischen Stellen aber (Hiob XIX, 27. Offenb. Joh. XXI, 10.) ohne Einschränkung behauptet wird. Dagegen läugnen Johannes (Ev. I, 18.) und Paulus (1 Tim. VI, 16.), beide nach gnostischen Ansichten von der Stellung der Geister außer dem Pleroma, oder göttlichen Lichtglanze, die Möglichkeit einer unmittelbaren Beschauung Gottes bestimmt, und räumen nur dem Logos eine Stelle im Schooße, oder der Nähe des Vaters (Ev. Joh. I, 18.) ein, welche Jesus selbst als Herrlichkeit des Menschensohnes bei ihm bezeichnet (XVII, 5.). Die lezte Behauptung ist von gnostischen Ansichten der Geisterwelt nicht frei; sie fällt mit der Rechten Gottes, zu welcher Christus erhöht wurde (AG. II, 33.), als einem entschiedenen messianischen Zeitbegriffe (Psalm CX, 1. f.) in einem Puncte zusammen, was bereits Luther sah, als er in dem bekannten Abendmahlsstreite mit Zwingli erklärte, daß die Rechte Gottes allenthalben sei. Von der Möglichkeit einer unmittelbaren Intuition Gottes, sowohl hier, als in einer höheren Ordnung der Dinge muß sowohl nach dem Ausspruche Gottes selbst (2 Mos. XXXIII, 20.), mein Angesicht kannst du nicht sehen, welchem Paulus und Johannes beipflichten,

als aus entscheidenden Vernunftgründen, gänzlich abgesehen werden. Die Vernunft und mit ihr auch der Verstand der Menschen und Engel ist kein schöpferisches, oder anschauliches, sondern nur ein discursives und reflectirendes, oder schließendes Vermögen; Gott, als der höchste, reinste und ewige Urgeist kann auch gar nicht sinnlich angeschaut, sondern immer nur als Idee, oder Urbegriff von dem Geschöpfe erfaßt und aus immer neuer Combination der Wahrnehmungen reflectirend erkannt werden. Diese Erkenntniß ist folglich immer nur, auch bei ihrem steten Zuwachse, eine gedachte, und es würde also nicht nur die unendliche Perfectibilität unserer Kenntniß des höchsten Wesens, welche doch Endzweck unseres Daseyns ist, sondern auch unsere sittliche Freiheit unwiederbringlich verloren gehen, wenn eine objective Anschauung Gottes iemals von uns erwartet werden könnte. Man muß demnach die Worte Jesu so erklären, daß dem sittlich reinen Gemüthe eine immer lebendigere, seinem Inneren einwohnende und es wahrhaft beseligende Erkenntniß Gottes verheisen wird. Aber schon diese Belehrung greift theoretisch und praktisch tief in die Grundsätze unseres Glaubens und unserer Tugend ein. Zunächst theoretisch; denn wenn die Reinheit des Herzens von der Zusammenstimmung unseres Selbstbewußtseyns mit dem göttlichen Bewußtseyn abhängt; so müssen beide verschieden seyn. Der Mensch kann sich nämlich seiner selbst empirisch wohl bewußt seyn, ohne dabei an Gott zu denken; es geschieht das sogar fast immer, wenn das sinnliche, oder weltliche Bewußtseyn das rationale verdunkelt und mit sich in Widerstreit gesezt hat. Erst durch die moralische Gesinnung und durch eine beifällige Stimme des Gewissens in Rücksicht der sittlichen Persönlichkeit des Menschen wird dieser Widerstreit aufgehoben und der hervortretende Gedanke an Gott steigert sich dann allmählig zu einem göttlichen Bewußtseyn, oder zur lebendigen Idee Gottes, an die sich nun das freie Selbstbewußtseyn anschließt (Psalm XVII, 15. CXXXIX, 18.). Man kann

daher eben so wenig sagen, daß der besonnene und gute Mensch Gott selbst in seinem Inneren sei, als daß Gott wiederum nichts Anderes, als das menschliche Bewußtseyn von ihm sei. Beide sind vielmehr verschieden, wie der Denkende und das Gedachte, der sich Bewußtseiende und das Bewußte, und da das lezte ohne Wirklichkeit nicht denkbar ist, so sezt das Bewußtseyn Gottes einen in, über und durch uns wirkenden Gott (Ephes. IV, 6.) voraus, mit dem der sich seiner selbst bewußte Mensch sittlich Eins wird (Joh. XVII, 2.), indem dieses Selbstbewußtseyn in der lebendigen Idee Gottes aufgeht. Das ist die wahre Ausgleichung des Pantheism und Theism, deren Bedürfniß in der neueren Zeit so fühlbar wurde (Schellings Vorlesungen. Darstellung und Kritik von Frauenstädt. Berlin 1842. S. 150. f.). Der vorliegende Spruch Jesu greift aber auch praktisch tief in das Wesen der religiösen Tugend ein. Er bezeichnet das sittlich reine Bewußtseyn als den Culminationspunct des menschlichen Geistes; denn durch dasselbe erhebt er sich zu einer Höhe des Lichtes und der freien Selbstthätigkeit, auf welcher er sich würdig fühlt, durch Gesinnung und That mit Gott selbst in Gemeinschaft zu treten (1 Joh. I, 7.). Petrus nennt das eine Theilnahme an der göttlichen Natur (2 Petr. I, 4.); Bernhard von Clairvaux in seiner treflichen Schrift von der Liebe Gottes erklärt es für eine Vergöttlichung des Menschen (deificari). Der heidnische, vielleicht apokryphische Classiker Cicero schildert diesen Zustand im Traume des Scipio als einen himmlischen Sphärengesang, während der gesunde Glaube (Tit. I, 13.) sich begnügt, das lebendige Bewußtseyn, in Gesinnung, Wort und That mit den weisen und heiligen Gesetzen der göttlichen Weltordnung übereinzustimmen, als eine Quelle des Lichtes, der Geisteserhebung und Freude zu betrachten, mit welcher keine Weisheit, kein Gut und Genuß der Erde verglichen werden kann. Christus, das Licht der Welt, stand auf diesen sittlich reinen Höhen der Menschheit; wer seinen Spruch zu

Herzen nimmt wird es an sich selbst wahrnehmen, ob das nicht der einzige Weg zu der Seligkeit sei, Gott zu schauen. Jesus fährt in seiner Rede fort (V. 9.): selig sind die Friedensstifter, denn diese werden für Kinder Gottes erklärt werden. *Εἰρηνοποιοί*, wie *σκηνοποιοί* (AG. XVIII, 3.) ein nur in der gemeinen Sprache gangbares Wort, im A. T. יועצי שלום Sprüchw. XII, 20. bei dem Syrer ܥܒ̈ܕ ܫܠܡܐ Friedensdiener, die feciales der alten Römer, sind die Vermittler des Friedens im häuslichen, geselligen und öffentlichen Leben (Hebr. XII, 14.), also gewiß auch unter den kirchlichen Secten und Partheien, die sich gerade dann, wenn sie einander nahe stehen, am bittersten hassen und verfolgen. Der hier empfohlenen Gesinnung, als deren Repräsentanten Johannes, der Evangelist, Origenes, Melanchthon, Erasmus, Fenelon und die wahrhaft liberalen Theologen aller Zeiten betrachtet werden können, steht die Streitsucht (*ἐριθεία*, Röm. II, 8.) gegenüber, welche eine bittere Frucht der Engherzigkeit, des buchstäblichen Dogmatismus, der pedantischen Selbstsucht und eines unbemessenen Ehrgeitzes ist. Das Christenthum billigt keine Polemik, als die der guten Sache, welche ohne Persönlichkeit immer die Wiederherstellung der Eintracht zum Zwecke hat. Der Eifer mit Leidenschaft kann zwar auch eine gute Seite haben, aber nur eine physische, wie der Sturm, der das Meer bewegt um die Luft zu reinigen und die stille Ruhe des Elementes wieder herzustellen. Der Friedensstifter führt diese Stille ohne Sturm herbei; er hat die höhere Weltordnung vor Augen, und darum wird er auch ein Kind Gottes genannt. „Selig sind endlich (V. 10 — 12.), die der Religion wegen verfolgt werden; denn sie gehören dem Himmelreiche an. Selig seid auch ihr, wenn sie euch schmähen, verfolgen und Lästerungen gegen euch lügenhaft ausstoßen werden. Freuet euch darüber und jauchzet, denn groß wird dafür euer Lohn im

Himmel seyn, und eben so haben sie die Propheten vor euch verfolgt. Sichtbar ist hier die Rede von den Mißhandlungen der sogenannten Irrlehrer (מינים) in den Synagogen, welche Jesus bereits in Nazaret erfahren hatte (Luk. IV, 29.); er gedenkt ihrer auch in der Folge (Joh. XVI, 2) und Paulus mußte sie in ihrer ganzen Strenge erdulden (2 Kor. XI, 24. f.). Die Ketzergerichte vor und nach der Reformation sind ein schmähliches Erbstück der jüdischen Synagoge; ein Schattenbild von ihnen findet sich noch immer unter uns, von dogmatischer Erbschleicherei in das Daseyn gerufen; die Zeit gestaltet sie milder, der Wahn aber und die Verkehrtheit der Menschen, die sie pflegen, sind unverändert dieselben. Sie haben ihren Lohn dahin.

Wir haben iezt nur noch einen Blick auf den Bericht des Lukas zu werfen, der uns diesen inhaltsreichen Abschnitt mit einigen Veränderungen wiedergiebt (VI, 20. f.). Gleich in dem ersten Verse läßt er nach *πτωχοί* das bedeutungsvolle *πνεύματι* des Matthäus aus, wahrscheinlich aus Unkunde des hebräischen Sprachgebrauchs, und weil er fürchtete, die Gnome möchte, was allerdings von Unkundigen geschehen ist, zur Vertheidigung christlicher Einfalt und Geistesschwäche gemißbraucht werden. Ebenso nimmt er (V. 21.) das bedeutungsvolle *δικαιοσύνην* des M. weg, wodurch sich der ganze Spruch nur zu einer gewöhnlichen Sättigungsverheißung gestaltet. Die folgende Einschaltung scheint eine Versetzung der Stelle Sprüchw. XIV, 13. zu seyn. Nicht minder sind die Verse 22. und 23. dem M. parallel; doch kann man die Verwechselung des *ἀγαλλιᾶσθε* mit dem potenzirten *σκιρτήσατε* kaum für eine gelungene Verbesserung halten. Besonders auffallend ist die Abweichung des Lukas in den drei folgenden Versen (24—26), wo die Reichen (wie Jes. LIII, 9. das רשׁים für עשׁיר) als Sünder und epikurische Schwelger (*ἐμπεπλησμένοι*, vgl. Luk. XVI, 19. 25.) verwünscht, dagegen die Mißhandlungen der alten Propheten (M. V, 12.) mit

den unverdienten Lobeserhebungen der falschen Propheten vertauscht werden (L. V. 26.). Daß Matthäus hierbei vorlag, ist mehr als wahrscheinlich; aber die mißlungene Nachahmung in der Antithese, welche auf Ereignisse der paulinischen Zeit hindeutet, ist eben so unverkennbar. Der Evangelist hat sie als Uebergang zu einem ächten Spruche Jesu mit einer eigenen Wendung seiner Manier hinzugefügt.

II. Hoher Beruf der Jünger.

(Matth. V, V. 14—20.)

Dieser Abschnitt ist ausschließend den Jüngern gewidmet, namentlich der Erinnerung an die Würde ihres Berufes und sittlichen Wandels. „Ihr seid das Salz des Landes; verliert es aber seine Würze, so geht auch sein Werth verloren, und es wird nur hinausgeworfen und in den Staub getreten (V. 13.)." Salz war schon dem Pythagoras ein Bild der Vernunft und Gerechtigkeit, weil es aus Sonne und Meer, den reinsten Elementen der Natur entsteht, gegen Fäulniß und Verderben schützt und einen durchdringenden Reiz des Lebens enthält. In Judäa hieß das todte Meer auch das Salzmeer (1 Mos. XIV, 3.); Elisa reinigt mit Salz eine ungesunde Quelle (2. Kön. II, 21. f.), und Paulus betrachtet es als ein Symbol der Klugheit und des Scharfsinnes (Kol. IV, 6.). In dem Munde Jesu ist dieses Epithet seiner Schüler eine Erinnerung an den hohen Beruf, ihre Zeitgenossen zu erleuchten und sie von religiösen Vorurtheilen zu befreien. *Μωρανθῇ*, wie חסל Hiob VI, 6. sputans, ieiunum, insipidum fieri, נסכל 1 Sam. XIII, 13. infatuari, salsugine privari, die Würzkraft verlieren: eine gewöhnliche Eigenschaft des durch Trockenheit, oder Nässe verdorbenen Salzes. *Ἁλισθήσεται*, המלח, vis saliendi restituetur: womit soll man dem nicht mehr salzenden Salze (*ἅλας ἄναλον* nach Markus) seine verlorene Kraft wiedergeben? Eine ernste und tief eindringende Warnung der

Schüler, sich vor dem Rückfalle in die Blindheit der herrschenden Vorurtheile ihrer Zeit zu hüten. Das verdorbene Salz ist ein Bild der verkehrten Vernunft; der Verlust, oder die Zerrüttung einer Urkraft ist ein auf dem Wege der Natur unheilbares Uebel; wo die Unvernunft einmal bei dem Menschen herrschend geworden ist, da fällt er von einer Thorheit in die andere. Nur eine gänzliche Erneuerung seines Inneren kann ihn wieder herstellen. Es ist das der erste Spruch der Bergrede, aus welchem unmittelbar erhellt, daß alles Irrationale und Geistlose auch für ungöttlich und unchristlich zu halten ist. „Man zündet kein Licht an, fährt Jesus fort (V. 15. und 16.), es unter einen Scheffel zu stellen, sondern stellt es hoch, auf den Leuchter, daß es allen Bewohnern des Hauses scheine. So soll auch euer Licht vor den Menschen leuchten, daß sie eure gute Werke sehen und den himmlischen Vater preisen." Auch dieses Gebot ist bezeichnend für den Charakter des christlichen Lehrers. Er soll kein scheuer, verschlossener, vor der eigenen Dunkelheit seines Gemüthes erschreckender, sondern ein heller, aufgeklärter, freisinniger Mann seyn, welcher Andere durch Wort und That anspricht und sie zum Danke gegen Gott für seine Lehre ermuntert. Unverkennbar bezieht sich diese Ermahnung auf die blinden, habsüchtigen und heuchlerischen Pharisäer (Matth. XXIII, 23. f.), die noch iezt unter uns so viele Freunde und Beschützer finden. Es erhellt das aber aus dem folgenden Zusatze (V. 17. und 18.): „wähnt nicht, daß ich gekommen sei, das Gesez und die Propheten zu vernichten; ich bin nicht gekommen, zu vernichten, sondern zu vollenden. Ja, ich sage euch fürwahr: eher wird Himmel und Erde vergehen, als ein Jota oder Punct des Gesetzes, bis Alles vollbracht ist." Die Stelle bedarf noch immer einer gewissen Sicherheit der grammatischen Auslegung, da sie durchaus aramäisch geformt ist, die ursprünglichen Worte Jesu wiedergiebt und uns abermals

erinnert, daß der hebräische Matthäus keine Fabel ist. *Καταλῦσαι*, nach dem Syrer ܫܪܐ, שרה, dissolvere, in den Synagogen von der Auflösung des Bannes gebraucht, ist gleichbedeutend mit *ἀκυροῦν* (Matth. XV, 6.), בטל, antiquare, irritum reddere, wird von Paulus (Gal. II, 18.) als Gegensaz des Bauens, mithin als der Ausdruck des Umstürzens und Zerstörens bezeichnet. Das lag keineswegs in der Absicht Jesu; er wollte nicht niederreißen, sondern aufbauen, nicht die mosaische Religion aufheben, sondern vergeistigen und veredeln. Er wollte sie erfüllen, *πληρῶσαι*, מלא, wie er von Gott erfüllt (Kol. II, 9.) die Gemeine erfüllt und ihr Schätze der Weisheit und Erkenntniß mittheilt (ebend. V. 3.), das heißt, sie zur Vollkommenheit heranbilden, *τελειῶσαι* (Hebr. II, 10.), גמר, wie die Gemara bekanntlich bei den Juden die Vervollkommnung der Mischna ist. Den Beweis führt Jesus sofort durch die That (V. 21. f.), indem er eine Reihe mosaischer Gesetze über ihren buchstäblichen Sinn hinaus erweitert, sie rationalisirt und idealisirt, was bei allen positiven Gesezgebungen der einzig richtige Weg ist, sie mit den fortschreitenden Bedürfnissen der Zeit auszugleichen, ja sie zu vergeistigen und zu vergöttlichen. Das ist das göttliche Princip des Christenthums, welches durchaus in dem N. T., ja in seiner mündlichen Verkündigung durch alle Jahrhunderte wirksam und siegend hervortritt und bis an das Ende der Jahre sich als lebendig und kräftig beweisen soll. Es folgen nun die so oft mißverstandenen Worte: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς κ. ἡ γῆ*, deren Dunkelheit in der Wiederholung derselben Formel am Schlusse des Verses zu suchen ist. Die Uebersetzung des Syrers kommt hier dem von Jesu selbst gebrauchten Worte am nächsten: ܥܕܡܥ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܥܕܡܥ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ donec transierit coelum et terra: sie entsprechen vollkommen der hebr. Formel (Hiob XIV, 12.): לא יקום עד בלתו שמים, non surget usque dum non fuerit coelum (vgl. Gesenius Lehrgebäude der hebr. Sprache

S. 847). Nun hatte aber dieser terminus ad quem eine gedoppelte Beziehung, je nachdem man glaubte, der Himmel werde untergehen (Matth. XXIV, 35.), oder nicht (Pred. Salomo's I, 4 f.). Jesus bekennt sich zu der ersten Ansicht; er verspricht also dem Gesetze nur eine bedingte Dauer, solang der Himmel dauert, woraus denn von selbst folgt, daß das erste ἕως ἂν nicht mehr sagt, als soviel: τάχιον ἂν παρελεύσεται ὁ οὐ. κ. ἡ γ.: eher wird Himmel und Erde untergehen, als das Gesez. Diesem unbestimmten Ziele nun steht in dem zweiten ἕως ἂν πάντα γένηται das bestimmte von der messianischen Vollendung aller Dinge (AG. III, 21.), der Palingenesie (Matth. XIX, 28.), der Parusie Christi (1 Joh. III, 2.) und der vollkommenen Periode des Christenthums (1 Kor. XV, 28. Hebr. VIII, 11.) entgegen, wo das mosaische Gesez dem Glauben, oder dem göttlichen Bewußtseyn weichen (Galat. III, 23.) und der Geist Gottes die Menschen zur Erkenntniß aller Wahrheit führen wird (Hebr. VIII, 10.). Diese ideale Ansichten der Zukunft, wenn schon in jüdischen Bildern erfaßt, schwebten Jesu, und noch mehr messianisch gefärbt seinen Aposteln vor. Daher die erste Schlußermahnung (V. 19. u. 20.): „wer auch nur ein kleines oder abgeleitetes Sittengebot des Judenthums verwirft, ist der geringste meiner Schüler; wer es aber (vergeistigend und vollendend) vorträgt und durch die That bewährt, wird groß in dem Reiche Gottes und seiner Kirche seyn; denn wenn eure Tugend nicht umfassender und reiner seyn wird, als die der Pharisäer, so werdet ihr an diesem Reiche keinen Theil haben." Das ist die milde Lehrweisheit, welche Jesus bei aller persönlichen Freisinnigkeit, doch mit Klugheit, Schonung des Bestehenden und vor Allem mit eigner sittlicher Haltung und Würde verbunden wissen will. Wo wäre die Zeit, die den christlichen Lehrer von dieser heiligen Pflicht entbinden könnte!

Drei und dreißigstes Kapitel.

Erste Fortsetzung der Bergrede.

III. Das Hervortreten der christlichen Sittenlehre aus der freien Realerklärung des mosaischen Gesetzes.

Der vorliegende Abschnitt (V. 21—48.) ist darum einer der wichtigsten in der ganzen Bergrede, weil er uns in den Stand sezt, über die psychologische und rationale Entwickelung der Sittenlehre Jesu aus der mosaischen und traditionellen Grundlage ihrer ersten Gestaltung ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Daß es dem erhabenen Meister in Nazaret nicht an kundigen Lehrern, katechetischen Hülfsmitteln zur Erlernung der Elemente (עקרים), so wie an dialektischen Uebungen in der Schule und Synagoge, und namentlich an eigenem Antriebe zum Denken und Forschen gefehlt haben könne, ist bereits erinnert worden (B. I, S. 232 f.), und seine Unterredungen mit den Schriftlehrern zu Kapernaum und Jerusalem legen dafür ein nicht zurückzuweisendes Zeugniß ab. Die damals unter den Juden in, und noch mehr außer Palästina herrschende Erklärung der heiligen Bücher war die allegorisch-moralische, welche sich überall von dem buchstäblichen Sinne zum bildlichen, von diesem zum Begriffe, und von diesem wieder zur Idee erhob (m. Fortbildung des Christenthums B. I, A. 2. S. 198. f. *Jesus Christ* et sa doctrine par *Salvador*. Paris 1828. t. II. p. 20 sqq.), so, daß sich der Zuhörer öffentlicher Vorträge allmählig von der äußeren Autorität des Buchstabens entbunden und in die Sphäre seines eigenen religiösen Bewußtseyns versezt fühlte (Joh. VII, 17). Geschah nun das auch von gewöhnlichen und unbegabten Lehrern, nur in gemeinen Allegorien und pathetischen Machtsprüchen; so schlugen dafür die gebildeteren Rabbinen und Weisen den philosophischen Weg einer dialektischen Methode ein, auf dem erst durch Spruch und Wider-

ſpruch eine Reihe von Sätzen entſtand, die ſich zunächſt an den buchſtäblichen Sinn der Schrift anſchloſſen, dann aber ſtufenweiſe fortſchritten und ſich in eine allgemeine, moraliſche oder dogmatiſche Idee auflöſten. So finden wir in der Einleitung zum babyloniſchen Talmud (Ausgabe von Pinner. Berlin 1842. B. I, S. 12. f.) eine lange Reihe grammatiſcher, dialektiſcher und myſtiſcher Regeln zur Prüfung der traditionellen Behauptung (הילכתא, Halachah) und Sage (הגדה, Haggadah), aus welchen die Miſchna und Gemara hervorgieng. Dieſe Regeln aber ſind, wie ſchon ihre Nomenclatur beweiſt, nicht abendländiſchen, ſondern aſiatiſchen Urſprungs und ſcheinen bis auf die Zeit Akiba's und Gamaliel's zurück zu weiſen, wo eine vage Wort- und Sacherklärung (Midraſch und Piruſch) der Schrift den alten grammatiſchen Sinn der heiligen Bücher in den Schulen längſt wankend und nicht ſelten für neue Ideen empfänglich gemacht hatte. Erwägt man nun, daß ſich bei der Erklärung der gewöhnlichen Abſchnitte des Geſetzes und der Propheten damals in den Synagogen, wo ein Lehrer dem anderen folgte und im Wechſel der Meinungen auch die ſeinige geltend machte, dieſe Hermeneutik ausſchließend zur Herrſchaft erhoben hatte; ſo wird man es begreiflich finden, daß auch Jeſus von dieſer geſezlichen Freiheit des moſaiſchen Unterrichtes Gebrauch machte und die claſſiſchen Sprüche der jüdiſchen Rechtslehre, wie der Moral mit neuen Halachen oder Scholien bereicherte. Je höher er aber ſelbſt über den Rabbinen und Weiſen ſeiner Zeit ſtand, deſto weiter übertraf auch ſeine populäre und praktiſche Schrifterklärung die von ſeinen Zeitgenoſſen ausgegangenen Erklärungen der moſaiſchen Schriften. Seine Exegeſe gieng zwar immer von dem grammatiſchen Sinne des Geſetzes aus, erweiterte ihn aber durch eine bemeſſene Sacherklärung bis zur Auflöſung des Begriffes in die Idee, ſo, daß die Poſition der Willkühr und der Einſeitigkeit des Verſtandes zurücktrat, der allgemeinen Sanction

des Gewissens und der Heiligkeit der Pflicht zu weichen, welche überall die wahre und reine göttliche Offenbarung begleitet. Matthäus hat uns von diesem exegetisch-antithetischen Theile der Bergrede, die allem Anscheine nach auch den Inhalt anderer peripatetischer Volksvorträge Jesu umfaßt, sechs kurze Summarien aufbewahrt, und wir säumen nicht länger, sie nach Form und Inhalt näher in das Auge zu fassen.

a. Das mosaische Verbot des Mordes wird bis zum Verbote des Menschenhasses erweitert (V. 21—26.).

„Ihr habt gehört, daß den Alten geboten ist: du sollst nicht tödten, wer aber tödtet, fällt dem Spruche des Gerichtes anheim." Die ἀρχαῖοι, קדמונים, sind die Vorfahren überhaupt, weil dem angeführten Gebote Mose's (2 B. XX, 13.) noch ein traditioneller Zusaz von der Verantwortlichkeit des Thäters vor dem Gerichte (מקום משפט) folgt, welches über den vorsäzlichen und unvorsäzlichen Mord erkannte. Solche Richterstühle hatte schon Moses angeordnet (5 Mos. XVII, 9.). Sie bildeten sich aber in der Folge zu drei Instanzen aus. In der ersten, welche aus drei bis sieben Richtern bestand, wurden nur gemeine Civilstreite und Injurien beigelegt, daher sie auch den Namen eines Handelsgerichtes (דין ממונות) führte. Vor der zweiten, die man auch das kleine Synedrium nannte, wurden Capitalverbrecher von drei und zwanzig Richtern abgeurtheilt, daher sie auch das Blutgericht (דין נפשות) genannt wurde (*Sanhedrin* der Mischna c. I. §. 4.). Ueber hohe kirchliche und gesezliche Staatsverbrechen aber erkannte in dritter Instanz das große Synedrium (4 Mos. XI, 16.), welches aus dem hohen Priester und siebzig Mitgliedern bestand und von der Besizergreifung Judäa's durch die Römer an bis zu Ende des jüdischen Krieges wegen des Conflictes der politischen und

hierarchiſchen Rechtspflege in unaufhörliche Streitigkeiten mit dem kaiſerlichen Statthalter verwickelt war. Auf dieſe Abſtufung der iüdiſchen Gerichtshöfe deutet Jeſus in dem folgenden Verſe hin (Winer's bibl. Realwörterbuch unter d. W. Synedrium). „Ich aber ſage euch: wer ſeinem Bruder grollt, fällt dem Gerichte anheim: wer ihn dumm nennt, fällt dem kleinen Rathe anheim: wer ihn aber einen Verworfenen nennt, fällt der Feuerhölle anheim.“ Bruder (אח) hieß bei den Juden ieder Genoſſe des Glaubens oder Bundes (בן בריח), zum Unterſchiede von dem fremden Inſaſſen (תושב), oder Knechte. Jeſus betrachtet die Bruder- und Freundesliebe (Joh. XV, 15.) als eine allgemeine Pflicht und ſteigert daher auch hier den iüdiſchen Sprachgebrauch d. W. ὀργίζεϑαι, יזם, כעס, רגז, welche zwar im A. und N. T. oft genug von Gott ſelbſt gebraucht (Joh. III, 36. Röm. I, 18.), von Menſchen aber immer nur in gemäßigtem Sinne (Epheſ. V, 26. vgl. Pſalm IV, 4.) zugelaſſen und in der gewöhnlichen Bedeutung des Haſſes und Grolles (1 Joh. II, 9.) gänzlich verworfen werden (Röm. XII, 19. 1 Joh. III, 24.). Daß Jeſus hier dem Worte ὀργή denſelben Sinn unterlegt und jeden Haß und Groll, der doch zulezt nur ein perſönlicher, oder fortgeſezter Zorn iſt, verbietet, ſieht man deutlich genug aus dem folgenden Verſe. Das Beiwort εἰκῇ, חנם, sine causa idonea ſcheint daher ein, wenn ſchon alter, doch verwerflicher Zuſaz zu ſeyn. Er fehlt in der Handſchrift B, der vaticaniſchen, der Vulgata, in vielen guten Manuſcripten und in der Tiſchendorfiſchen (Lipsiae 1841.) und Lachmanniſchen Ausgabe (Berolini 1842. t. I.). Die Worte ἔνοχος τῇ κρίσει (חייב לדין), er iſt dem Gerichte verfallen, oder verhaftet (ὑπόδικος Röm. III, 19.), beziehen ſich, dem iüdiſchen Inſtanzenzuge gemäß, auf die Verantwortlichkeit vor dem unteren, oder Siebenmännergerichte, den niederſten Grad der Schuld deſſen zu bezeichnen, welcher

den Ausbruch seines Zorns zwar zurückhält, aber doch die Steigerung desselben bis zum inneren Hasse und Grolle in seinem Inneren zuläßt und dadurch der Sünde freiwillig einen Heerd bereitet. Die moralische Anthropologie betrachtet diesen entscheidenden Augenblick des Zürnenden als den Uebergang von der Leidenschaft, die er jezt noch besiegen kann, zum Affecte, der, wenn er einmal losgelassen wird, den Willen wie ein Waldstrom überwältigt und ihn dann unwiderstehlich von einem Unrechte zum anderen fortreißt. Kein Stoiker hat hier so tief in das Herz des Menschen geblickt, als Jesus. Das Schmähwort ῥακά giebt einen gedoppelten Sinn, je nachdem es von dem hebräischen und chaldäischen ריק, ריקא (vanus, species sine cerebro, der Dümmling), oder von רקק conspuit, dem syr. ܪܩܐ sputatilis, contemnendus), abgeleitet wird. Jenes geschieht von Buxtorf (lex. chald.) und Lightfoot (z. u. St.), welcher leztere eine lange Reihe talmudischer Stellen anführt, wo Raka einen Dummkopf bezeichnet; dieses aber von Castellus und Schaaf (lexic. syr.) und diese Bedeutung ist auch in die deutsche Volkssprache übergegangen. Es scheint aber dieser lezte Sinn zweifelhaft zu seyn; denn ܪܩܐ ist im Syrischen nach Castellus (ed. *Michaelis*, Gottingae 1788) auch die Schildkröte, welche nicht ein Symbol der Bösartigkeit, sondern der Stupidität ist. Ueberdies entscheidet der chaldäische Sprachgebrauch, welcher dem galiläischen zu Jesu Zeiten näher steht, in allen Stellen für den Begriff der Imbecillität und des Unverstandes, und zulezt fordert die Steigerung der Schmähung und des Hasses in unserem Verse selbst diese Bedeutung, damit ῥακά nicht ein beleidigenderes, oder doch gleich schimpfliches Wort werde, als μωρός, wie das in unserer kirchlichen Uebersetzung der Fall ist. Jesus bezeichnet nämlich den Ausbruch des Zorns in einem gewöhnlichen Schimpfworte als den zweiten Grad der Schuld, welche schon von dem kleinen Synedrium, der gesezlichen Behörde

für Injurien, geahndet werden müſſe. Das nun folgende μωρός wird durch den stultus, oder fatuus der Vulgata keineswegeſ erſezt, ſondern entſpricht dem hebr. נבל (Pſ. XIV, 1.), כסיל (Sprüchw. I, 32.), welche beide Worte den Begriff der Impietät, des Unglaubens und der Ruchloſigkeit einſchließen, und wie רשע (Jeſ. LIII, 9.) den verworfenen Irrgläubigen bezeichnen. Das in der Peſchito geſezte ܛܠܝܐ, טליא, טוליון (*Buxtorfii*, lex. ch. h. v.) iſt ein niedriges Schmähwort, welches dem Texte keineswegeſ entſpricht. Auch der Talmud hält es für ein Capitalverbrechen, wenn ein Iſraelit den andern רשע, einen ungläubigen Böſewicht ſchalt; Jeſus aber erklärt dieſe Läſterung für befähigend zur Gehenna, um den dritten Grad ihrer ſittlichen Verſchuldung hervorzuheben. Das Exaggerirende dieſer allegoriſchen Amplification des moſaiſchen Geſetzes vom Todtſchlage leuchtet von ſelbſt ein; denn wenn ſchon die ſchimpfliche Verketzerung des Bruders in einem bitteren Worte die Hölle verdiente, welche Strafe müßte dann nicht über den vorſäzlichen und grauſamen Mord deſſelben verhängt werden! Es iſt daher nicht wohl gethan, wenn im Jugendunterrichte der buchſtäbliche Sinn dieſer Stelle urgirt und in den älteren Lehrbüchern überhaupt der ſogenannte Zungentodtſchlag dem körperlichen Morde gleichgeſtellt wird, da die Bildung und Sprache des Abendlandeſ zwiſchen beiden Handlungen eine Kluft befeſtigt hat, die eine zwar buchſtäbliche, aber unlogiſche und ungrammatiſche Askeſe niemals auszufüllen vermag. Im Oriente und namentlich in Paläſtina war das anders; denn da nährte ſich der Teufel von der Verläumdung, wie von einer Speiſe und heißt daher ܐܝܟܠܐ ܕܡܥܪ̈ܒ (Matth. IV, 5. in der Peſchito) und wurde durch die erſte Lüge ein Menſchenmörder (Joh. VIII, 44.); ſchon bei Hiob (XIX, 22.) iſt die Sättigung mit dem Fleiſche des Anderen gleichbedeutend mit der Verläumdung, oder mit ungerechten Vorwürfen, und im Koran (Sur. 49, 12. Maracci) wird der

Verläumder seines verstorbenen Bruders als der bezeichnet, welcher sein Fleisch ißt. In dem Munde Jesu hat folglich der Uebergang von dem Morde zur Tödtung der Ehre und des guten Namens eine grammatische und dogmatische Basis, welcher der Zungenmord bei uns gänzlich ermangelt, daher denn auch eine Abweichung von der biblischen Lehrart nicht etwa nur anzurathen ist, sondern von der Vernunft selbst gefordert wird. Der Schluß des Abschnittes (V. 23 f.), in welchem die Aussöhnung mit dem entzweiten Bruder höher gestellt wird, als die Darbringung der Opfergabe, läßt an der ökonomischen Lehrart der ganzen Section (Halachah) keinen Zweifel übrig und berechtigt uns also vollkommen einen methodischen Lehrfaden zu zerreißen, welcher nur unter einem morgenländischen Himmel angelegt und ausgesponnen werden konnte.

b. Erweiterung des mosaischen Verbotes des wirklichen Ehebruches bis zu dem Verbote der ehebrecherischen Begierde (V. 27—31).

„Ihr kennet den Spruch," fährt Jesus fort, „du sollst nicht ehebrechen (2 Mos. XX, 14.)." Das Verbrechen bestand nach der bestimmten Parallele (3 Mos. XX, 10.) darinnen, daß ein Verheiratheter, oder Unverheiratheter mit einer Ehefrau (אשת איש) des Anderen unerlaubten Umgang gepflogen hatte und wurde mit dem Tode bestraft. Jesus fand diese Strafe zu hart und trug daher Bedenken, sie über ein dieses Vergehens schuldig befundenes Weib auszusprechen (Joh. VIII, 11.), wie sie denn schon zu seiner Zeit, wo das Verbrechen selbst den Pharisäern nicht fremd war (Röm. II, 22.), selten mehr vollzogen wurde. Zunächst also und unmittelbar gieng er auf das criminalrechtliche Princip des Ehebruches gar nicht ein, obschon der Begriff dieses Verbrechens damals, wo Polygamie und Concubinat nach patriarchalischer und morgenländischer Unsitte erlaubt und straflos waren, ungleich larer gefaßt und geltend gemacht wurde,

als es nun im Abendlande und in der späteren christlichen Periode geschieht, wo, wie wir unten sehen werden, die Monogamie des Ehegesetzes Grund und Richtschnur wurde. Wohl aber erweitert Jesus den Begriff und die Sträflichkeit dieser Handlung, deren quantitativer Umfang an einem anderen Orte bemessen und geregelt wird (Matth. XIX, 4 f.), von der moralischen Seite, indem er die ehebrecherische Begierde, auch wenn sie die Schranken des Gemüthes noch nicht überschritten hatte, schon für verwerflich und strafbar erklärte. „Ich aber sage euch: wenn Jemand seine Blicke auf eine Ehefrau richtet, ihrer zu begehren, der hat mit ihr den Ehebruch schon in seinem Herzen begangen." *Βλέπειν*, oder *ἐμβλέπειν*, intueri, oculos defigere, bezeichnet hier nicht den zufälligen und absichtslosen, sondern begehrlichen und üppigen Blick, welcher dem Verführer und Wüstling eigenthümlich ist. Dennoch hat das folgende *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* seine Schwierigkeiten, man mag nun die Begierde als Endzweck und Absicht, oder nur als Begleitung (*ὥστε ἐπιθ.* ita, ut eam simul cupiat) des Blickes betrachten. Nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge nemlich kann dem Blicke eines Menschen weder Neigung, noch Abneigung vorhergehen, weil beide von der Beschaffenheit des Gegenstandes abhängen, auf welchen die Augen gerichtet sind; die aus der Anschauung aber hervorgehende Anregung, sie mag nun anziehender oder abstoßender Natur seyn, ist zufällig und steht gar nicht in des Menschen Gewalt, woraus sich denn von selbst ergiebt, daß er weder diese, noch iene zur Absicht seines Blickes gewählt haben kann. Will man aber die Worte Jesu von einer das Anschauen begleitenden Begierde verstehen, die ohne Vorsatz aus dem Herzen kommt (Matth. XV, 19.), so ist diese abermals schuldlos, weil der Mensch nicht für seine natürlichen Anregungen, welche nothwendige Bedingung der guten, wie der bösen That sind, sondern nur für die freie Einwilli-

gung und Zustimmung, oder Unterdrückung derselben verantwortlich ist (1 Mos. IV, 7.). Es handelt sich folglich zuerst von dem grammatischen Sinne der Worte πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, welche nach dem Syrer ܕܢܓܝܐ ut concupiscat eam und wie das ל finale der Hebräer (זכרי לי לטבה Nehem. V, 19.) ohne Widerstreit die Begierde als Abzweckung des Anschauens derselben. Es ist hier nemlich nicht von dem reinen und keuschen, sondern Schalksauge (עין רע Mark. VII, 22.) voll Ehebruchs und unersättlich in der Sünde (2 Petr. II, 14.), also von den wollüstigen und begehrlichen Blicken des Wüstlings die Rede, welcher überall Nahrung für seine Lüsternheit sucht und daher mit dem Anschauen eines Weibes, das ihm gefällt, sofort den regen Wunsch des Besitzes verbindet. Dieser hat die intelligible That des Ehebruchs (adulterium noumenon) mit dem Gegenstande seiner Lust bereits vollbracht und es ist nur ein Werk des Zufalls, oder Mangels an Gelegenheit, daß sie nicht auch äußerlich vollzogen wird. Diese Zurechnung einer inneren That, welche, so wie sie hier geschildert wird, außer dem Gebiete des Rechtes liegt, ist den Grundsätzen der reinen Moral, welche auch die Rabbinen anerkannten, vollkommen gemäß, und daher auch nach ihren Folgen und Wirkungen mehr, als iede äußere Strafe geeignet, den Reiz zu diesem Verbrechen mit der Wurzel zu vertilgen. Auch Juvenal lehrt: nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum facti crimen habet. Sat. XIII, 209. sq. Darum sezt auch Jesus bedeutungsvoll hinzu: „wenn dich also dein rechtes Auge, oder deine rechte Hand zum Bösen reizt (σκανδαλίζει, השכיל, offendiculum tibi parat), so reiße ienes aus, haue diese ab, und wirf sie von dir; es ist dir besser, eines deiner Glieder zu verlieren, als mit dem ganzen Leibe in den Feuerpfuhl geworfen zu werden.“ Daß das Alles bildlich zu verstehen sei, bezweifelt Niemand: es ist besser, will Jesus sagen, daß

du dir durch Selbstüberwindung ein kurzes Leiden bereitest, als daß du für eine unwürdige Lust iezt und künftig durch den Verlust deines Lebensglückes und lange Schmerzen büßest. Auch der Stoiker Seneca lehrt: „man muß das Gemüth abhärten und es von allen Reitzen der Wollust abziehen. Wirf das Alles weg, was dein Herz verwundet, und wenn das anders nicht geschehen könnte, so müßte das Herz selbst mit ihm ausgerissen werden (epist. LI).“ Auch das ist nicht buchstäblich zu erklären, wie Razis mit seinen Eingeweiden verfuhr (2 Makkab. XIV, 37 f.), sondern bezeichnet nur den höchsten Schmerz der Selbstverläugnung, unter welcher bei der Losreißung von einer tiefgewurzelten Neigung das Herz selbst zu brechen scheint. Origenes aber und vor ihm die Eunuchen des Himmelreiches (Matth. XIX, 12.) verstanden das eigentlich und trieben die Kreutzigung des Fleisches (Galat. V, 24.), oder Tödtung der Lüste (Kolosf. III, 5.) bis zur Verstümmelung, oder Abtödtung des Körpers. Das erinnert an den bewährten Spruch des römischen Dichters: vitia dum vitant stulti in contraria currunt. Der Lebenstrieb als Geschlechtslust greift wie Hunger und Durst so tief in die Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ein, daß er von einer schwärmerischen Willkühr, oder Selbstzerstörung nicht abhängig gemacht werden kann, ohne sich an der göttlichen Naturordnung selbst zu versündigen. Es ist folglich Thorheit, dem Reitze zu einer künftigen, oder möglichen Sünde durch eine gegenwärtige und wirkliche zu begegnen. Wenn daher Jesus vor dem Ehebruche der vorsäzlich gepflegten Begierde warnt, so will er diese freie Unthat des Gemüthes auch nur durch die freie That der Selbstbeherrschung, und im äußersten Falle durch schmerzliche Selbstüberwindung verhütet und niedergehalten wissen, ohne dadurch einer frevelhaften Gewaltthätigkeit gegen den eigenen Körper das Wort zu reden.

c. Beschränkung der Ehescheidung auf einen wesentlichen Scheidungsgrund (V. 31. und 32.).

„Es wird ferner gesagt: wer sein Weib entlassen will, der gebe ihm einen Scheidebrief. Ich aber sage euch: wer seine Gattin entläßt, es wäre denn wegen begangener Unzucht, macht sie zur Ehebrecherin, und wer die Entlassene heirathet, wird selbst ein Ehebrecher." Diese gnomische Erklärung der mosaischen Verordnung (5 B. XXIV, 1.) hebt ein falsches Erlaubnißgesez der Ehescheidung auf, um den wahren und haltbaren Grund derselben hervorzuheben und durch diese Beschränkung den lebenslänglichen Bestand der Ehe zu begründen. Nach dem mosaischen Gesetze konnte ein Weib, wie ein freigelassener Knecht, sofort entlassen (ἀπολύσῃ, שלחה), das heißt, aus dem ehelichen Verbande verstoßen werden, wenn es dem Manne nicht mehr gefiel (לא תמצא חן), oder ihm sonst zur Unzufriedenheit Veranlassung (ערות דבר) gegeben hatte. Die Schule des Rabbi Schamai wollte zwar diesen Grund näher motivirt wissen; aber Hillel's Schule hielt ihm ein, daß ja die nachläßige Zubereitung eines Gerichtes auch eine rationale Blöße, oder ein ausreichender Scheidegrund sei, und der große Rabbi Akiba sezte hinzu, daß das Gesez schon den Wechsel der Neigung zu einer schöneren Frau für ausreichend zur Trennung halte. Die Entlassung einer Gattin unterschied sich also von der Entfernung einer Beischläferin nur dadurch, daß diese sofort ausgetrieben (1 Mos. XXI, 10.), iene aber mit einem Scheidebriefe entlassen wurde, in welchem der Ehemann ausdrücklich erklärte, daß er iedem Rechte ihres Besitzes entsage und sie iedem anderen Manne freigebe (כותרת לכל אדם, licitam esse cuivis viro: *Githin* c. X. §. 1.): War sie schwanger, so hinderte das zwar die Trennung des Bandes nicht, doch mußte sich die Entlassene verbindlich machen, ihr Kind achtzehn Monate, oder zwei Jahr lang zu säugen (ebend. VII, 6.). Von dieser

alten patriarchalischen Unsitte finden sich auch Spuren bei den Ismaeliten im Koran (Sure XXIV. und LVIII.); ein bloßer Verdacht der Untreue, oder der im Unwillen ausgesprochene Vorsaz, nie mehr mit der Frau ehelich zu leben, reichten hin, ihre Verstoßung zu rechtfertigen und sie ihrem Schicksale zu überlassen. Von einem öffentlichen, oder Socialrechte des Eheweibes war folglich gar die Rede nicht; selbst in ihren Privatverhältnissen wurde sie nicht als Person, sondern nur als Sache behandelt, deren Besiz man erwerben und wieder nach Belieben aufgeben kann (Sirach XXV, 33. f.); am allerwenigsten aber hatte man den höheren Gedanken erfaßt, daß die sinnliche und eheliche Liebe eine Schule der sittlichen und religiösen sei, aus der sich vorzugsweise ein entscheidender Grund für die innere Unauflöslichkeit der Ehe ableiten läßt. Nur im Vorübergehen sprechen hier die Rabbinen zuweilen von einer Weltordnung (תכון עולם, Githin IX, 4.), welche höher stehe, als ihr Gesez, ob sie schon die sittliche Abzweckung derselben nicht erkannten, weil sie nur bei ihrer politischen Seite stehen blieben.

Diese höhere Ansicht des ehelichen Verhältnisses vor dem Volke in einem vorbereitenden Vortrage darzustellen, mußte Jesus mit Recht bedenklich finden, da er an einem anderen Orte seinen Schülern selbst diesen Gegenstand als esoterisch bezeichnet (Matth. XIX, 11.). Er faßt ihn daher hier nur kurz und zwar von der negativen Seite auf, mit welcher nun doch einmal der Anfang gemacht werden mußte. Die Frau entlassen, ἀπολῦσαι, syr. ܫܰܕܰܪ, hebr. שׁרה, heißt eigentlich auflösen; das Wort wurde in den Schulen von der Auflösung des Bannes gebraucht und war daher besonders geeignet, auf die Trennung des ehelichen Bündnisses übergetragen zu werden. Ἀποστάσιον heißt bei Moses ספר כריתת, liber sectionis, bei dem Syrer in unserer Stelle ܦܸܛܘܼܪܳܐ ܕܫܰܒܘܼܩܳܐ, liber discessionis, der Laufpaß, in der Mischna גט, der in dem angeführten Tractate ausführlich

besprochene und geformelte Scheidebrief. Wurde dieser für gültig erkannt, so war die Entlassene frei, wie vor ihrer Verheirathung, und einer neuen Ehe stand nun von ihrer Seite kein Hinderniß im Wege. Wie nachtheilig diese willkührlichen Divortien auf die öffentliche Sittlichkeit einwirken mußten, leuchtet von selbst ein; denn das Wohl des Staates hängt von der Mehrzahl geordneter Ehen und Familien ab, so wie von der anderen Seite wieder ungeregelte und leicht wieder aufzulösende Ehe nur eine Pflanzschule der Unzucht, der Unsittlichkeit und des öffentlichen Elendes sind. Es trat indessen Jesus diesen Gebrechen der mosaischen Gesezgebung nicht auf dem Wege des Rechtes, und noch viel weniger durch äußere Strafen, wie Moses und in der Folge Muhamed, entgegen, sondern erklärte ohne hinreichenden Grund vorgenommene Ehescheidungen geradezu für Ehebruch. Wer seine ohne ihre Schuld entlassene Gattin verstößt, macht sie zur Ehebrecherin, und wer sie heirathet wird ein Ehebrecher. Beides würde zwar vermieden werden, wenn die Verstoßene gar nicht mehr in ein neues eheliches Verhältniß einträte. Geschah das aber dennoch, wie sie denn durch ihren Scheidebrief dazu ausdrücklich berechtigt war, so fiel die Schuld theils auf den sie willkührlich und ungerechter Weise aus dem Besitze der Ehe verdrängenden Gatten, theils auf seinen Nachfolger in der zweiten Ehe, während die erste noch vor dem sittlichen Gesetze bestand, und beide machten sich demnach, abgesehen vom persönlichen Reatus der Frau, eines unmittelbaren und mittelbaren Ehebruches schuldig. Geht man hiebei von dem Grundsatze aus, welchen Jesus späterhin (M. XIX, 5. f.) feststellt, daß von allen Seiten wohl geordnete Ehen gar nicht aufgelöst werden sollten, so ist gegen diesen entscheidenden Vers unseres kurzen Abschnittes nichts einzuwenden. Es folgt nun eine wichtige Ausnahme von dieser Regel, die man als die Basis aller ähnlichen Exceptionen zu

betrachten pflegt. Die Formel *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, חוץ מדבר זנות, excepta fornicationis causa, (wie die Vulgata sehr richtig übersezt) läßt bei dem Doppelsinne der Worte נאף und זנה, *πορνεία* und *μοιχεία*, welche im A. und N. T. oft genug unterschieden wurden (Matth. XV, 19. Hebr. XIII, 4.), eine zwiefache Erklärung von der Unzucht der zu scheidenden Frau vor, oder in der Ehe zu. Weil aber זנה, אשת זנונים und זנות Buhlsinn und Buhlschaft überhaupt bezeichnet (Hos. I, 2.), so ist es bei Verheiratheten immer gleichbedeutend mit Ehebruch (Hos. II, 2. Ezech. XVI, 15. f.), wie زنى, scortatus fuit, im Koran von den Ausschweifungen eines Eheweibes gebraucht wird (Sure XXIV, 4—8.). Eine des Ehebruches verdächtige und zu dem Trinken des Fluchwassers verurtheilte Frau konnte zwar zur Betheurung ihrer Unschuld schwören, daß sie weder als Verlobte (ארוסה), noch Vermählte (נשואה) sich vergangen habe (לא שמיתי, *Sota* c. II. §. 5.). In dem folgenden Paragraphen dieser merkwürdigen Schrift aber wird ausdrücklich hinzugesezt, daß eine Frau über das, was vor ihrer Verlobung im jungfräulichen, oder Wittwenstande geschah, dem Manne keine Rechenschaft schuldig sei, und daß also ein solcher Fehltritt auf die Trennung der Ehe keinen Einfluß haben konnte (ebend. §. 6. ed. *Surenhus.*). Man darf daher mit Zuverlässigkeit behaupten, daß die *πορνεία* unseres Verses in dem bestimmten Sinne, d. h. *μοιχεία* (Matth. XIX, 9.) zu erfassen ist, und daß folglich hier nicht von einer annullirenden, sondern dirimirenden Ursache der Scheidung gehandelt wird. Bloßer Verdacht reichte hier keinesweges aus, sondern es mußte hinreichender Zeugenbeweis geführt werden (Joh. VIII, 4. Sota c. I. §. 1. f.). Es ist folglich entschieden, daß Jesus in den beiden Stellen des Matthäus den physischen Ehebruch für einzig zulässigen Scheidegrund erklärt, und daß demnach von dem grammatisch-exegetischen Standpuncte aus betrachtet, die von der alten griechischen und katholischen

Kirche gefaßte Ansicht dieses Gegenstandes als richtig anerkannt werden muß.

Es bedarf jetzt nur noch eines Blickes auf alle diese Bemerkungen, um sich zu überzeugen, daß Jesus sein Verbot der Ehescheidung auf die Gleichheit der Geschlechter vom Anfange her, auf das Beispiel der ersten Menschen und auf die sittliche Natur der Ehe selbst gründete, welche nicht die Befriedigung der Lust, sondern eine fromme und das ganze Leben umfassende Liebe zum Endzwecke hat (Ephes. V, 25.). Diese Heiligkeit der Ehe war schon vor der Entstehung des Christenthums den Juden und Heiden bekannt. Zacharias und Elisabet leben eben so einträchtig und unbescholten zusammen (Luk. I, 6.), als Philemon und Baucis in den Metamorphosen Ovids; Anna (Luk. II, 36.) bleibt ihrem verstorbenen Gatten eben so in der Wirklichkeit treu, als Dido ihrem Sychäus in dem Gelübde; unter den heidnischen Römern hatten die Sühneversuche entzweiter Gatten in dem Tempel der männerversöhnenden Göttin (in sacello Junonis viriplacae. Valer. Max. l. II. c. 1.) oft noch einen wirksameren Erfolg, als unter uns, wo der Prediger als Seelenarzt nicht selten erst dann gerufen wird, wenn die eheliche Liebe der Entzweiten in den kalten Armen der Themis bereits entschlafen ist. Selbst die heidnische Confarreation hatte ausschließende Treue (propriam dicabo) und Beharrlichkeit der Ehe (connubium stabile. Virgil. Aeneid. I, 72. sq.) zum Endzwecke, und muthwillige Ehescheidungen wurden vom Censor gerügt. Nur sahen heidnische Gesezgeber ein, daß sich die Heiligkeit der Sitte nicht durch rechtliche Gewalt erzwingen läßt; die Kanonisten der christlichen Kirche milderten das Dogma von der Unauflöslichkeit der Ehe durch eine große Anzahl vernichtender Ehehindernisse, welche die Scheidungen unter einem anderen Namen erleichterten; unter uns aber ist die Herzenshärtigkeit der Mehrzahl noch eben so groß, wie unter der alten jüdischen und heidnischen Menge.

Da nun Christus in diesem Abschnitte die Gesetze Mose's durchaus nur auf dem sittlichen Gebiete erweitert und die Schonung der Ungebildeten ausdrücklich empfiehlt (M. XIX, 11.); so bedarf es bei der Einführung seines Scheidungsverbotes in das Gebiet der Rechtsgesezgebung großer und vorsichtiger Weisheit, damit man da nicht gewaltsam und zwingend einschreite, wo nur die freie Bahn des erleuchteten Gewissens mit Sicherheit zum Ziele führt.

Dahin wird sie aber auch uns führen, wenn wir dem kritisch-historischen Ausleger der Schrift, der sich von den subjectiven Ergebnissen der grammatischen Forschung zur objectiven Wahrheit erheben soll, die Frage vorlegen: ob Jesus die Absicht gehabt habe, mit diesen wenigen Worten die weitaussehende Lehre von der Ehescheidung zu erschöpfen und ein ausschließendes Rechtsgesez für alle christliche Ehen aufzustellen? Hieran muß man allerdings zweifeln, weil die ganze Form der Erweiterung und Beschränkung des mosaischen Gesetzes in diesem Abschnitte allegorisch und antithetisch ist und man folglich in allen Theilen desselben den Sinn der Worte nicht buchstäblich, sondern bildlich und in seiner Grundidee zu erfassen hat. In Palästina war das Weib, waren die Weiber dem Manne unterthan und auf einen kleinen Wirkungskreis beschränkt; ihm war die Polygamie gestattet und der Concubinat nachgesehen; die Frau hingegen konnte sich fast nur durch den Ehebruch so verschulden, daß der eheliche Bund wesentlich gefährdet wurde; er wird demnach hier nicht als absolut, sondern als hypothetisch einziger Grund der Trennung des Bandes betrachtet, da nemlich, wo sich die äußeren Verhältnisse des Lebens gleich seyn würden, wie noch iezt im Oriente. In Rom und dem Abendlande hingegen war das anders; die alte Kirche schied auch wegen anderer ähnlicher Ursachen (m. Fortbildung des Christenthums B. II. S. 113. der zweiten Ausg.) und es muß daher auch iezt noch, wo das eheliche

Bündniß wesentlich verlezt wird, analog mit dem λόγος πορνείας entschieden werden dürfen (m. christl. Sittenlehre. Zweite Ausg. Leipzig 1838. B. III. S. 394. f.). Das wird um so viel einleuchtender, weil man sonst auch die annullirenden Ehescheidungsgründe, wie nahe Blutsverwandtschaft, physische Unfähigkeit zur Ehe, persönliche Täuschung ꝛc., die unter Heiden, Juden, Muhamedanern und Christen eine bestehende Ehe als nichtig darstellen, zurückweisen müßte. Am wenigsten aber dürfen moralische Eheverbote, die Jesus selbst als reine Gewissenspflichten der Gläubigen bezeichnet (M. XIX, 12.) zu rechtlichen Zwangsverboten erhoben werden, weil Gott bei der Herzenshärtigkeit, oder sittlichen Fühllosigkeit der Menschen die Ordnung seines Reiches stufenweise auf das Gesez der Natur, des Rechtes und der freien Gewissenspflicht gegründet hat, und man folglich erst dem Rechte freien Raum lassen muß, ehe man dem gläubigen und frommen Menschen die Erfüllung einer Pflicht ansinnen kann, die seinem Gewissen anheimzustellen ist. Zwingende hierarchische Gesetze im öffentlichen Rechte sind nichtig in sich selbst, verwirren und empören nur die Gewissen und sind, wenn schon wohlgemeinte, doch immer erfolglose Versuche, welche den Zweck der moralischen Disciplin verfehlen und die sittliche Bildung eines Volkes mehr hindern und zurückweisen, als befördern. Von der inneren Unauflöslichkeit der christlichen Monogamie wird in der Folge gehandelt werden.

Vier und dreißigstes Kapitel.

Zweite Fortsetzung der Bergrede.

d. Unbedingtes Verbot aller eidlichen Betheurungen im jüdischen Volksleben. (V. 33—37.)

„Abermals habt ihr gehört, daß zu den Alten gesprochen wurde: du sollst keinen falschen Eid schwören, sondern Gott auch leisten, was du ge-

schworen hast. Ich aber gebiete euch überhaupt gar nicht zu schwören, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist sein Fußschemel, noch bei Jerusalem, denn sie ist eines großen Königs Stadt, nicht einmal bei deinem Haupte sollst du schwören, weil du keines seiner Haare weiß, oder schwarz machen kannst. Eure Rede beschränke sich nur auf Ja, ja, und Nein, nein, was mehr gesagt wird, ist vom Bösen." Bekanntlich hat man aus dieser Stelle beweisen wollen, daß Jesus (vgl. den Brief Jakobi V, 12.) alle eidliche Betheurungen verboten, ja für unsittlich erklärt habe, und es ist das nicht allein von berühmten Kirchenvätern und einzelnen Partheien, sondern auch von Theologen und Philosophen geschehen, die durch einige Gewaltworte des Textes berechtigt zu seyn glaubten, für die strengste und allgemeinste Exclusive zu entscheiden. Dennoch läßt sich das Irrige dieser Meinung mit Bestimmtheit nachweisen, und man kann daher auch an diesem Beispiele lernen, wie unvollkommen, ja zu verderblichen Irrthümern verleitend die buchstäbliche Erklärung heiliger Schriften sei, wenn sie nicht aus geschichtlichem Boden hervorgeht und von einer unbefangenen Ansicht des Gegenstandes selbst geleitet wird. Von einem Verbote aller Eide ist hier nicht die Rede und kann nicht die Rede seyn; es wird vielmehr nur der Mißbrauch herrschender Betheurungsformeln im jüdischen Volksleben verworfen, weil für sittliche Gemüther die Wahrhaftigkeit schon an sich eine heilige Pflicht ist, die keiner Verstärkung durch den äußeren Gebrauch des göttlichen Namens bedarf. Jesus geht daher von den bekannten, aus zwei Schriftstellen (2 Mos. XX, 7. und 5 Mos. XXIII, 21.) zusammengesezten Formeln aus, welche ein ausdrückliches Verbot des Meineides und dafür eine gewissenhafte Erfüllung eidlicher Zusagen enthalten. Dieses durch und durch sittliche Gesez wollte er keineswegs aufheben, son-

dern vielmehr erweitern und auch auf solche Mißbräuche des Schwures ausdehnen, welche die pharisäische Casuistik für erlaubt und zulässig erklärt hatte. Darum gebietet er, μὴ ὀμόσαι ὅλως, oder wie Pythagoras sich ausdrückt, ὅρκος ἀπέστω, plane non juretis, versteht sich in der Ausdehnung der Negative, die er nun selbst auf einzelne Fälle beschränkt, wie sie im Volksleben vorhanden waren. Denn wenn der Arzt seinem Patienten, welcher Bier, Wein und starke Getränke im Uebermaaße genießt, überhaupt verbietet, zu trinken, so liegt es in der Natur der Sache, daß das nicht auch von dem Gebrauche des Wassers und der Luft zu verstehen sei. Geschieht es dennoch, so macht man sich des Fehlers einer unlogischen Ausdehnung und überspannten Verallgemeinerung schuldig, welche eine Quelle vielfacher Irrthümer ist. Auch in unserer Stelle sind die Betheurungen bei dem Himmel, der Erde, bei Jerusalem und dem eignen Haupte nicht beispielsweise zur Erklärung, sondern beziehungsweise auf den Umfang des ὅλως aufgeführt, das Ganze nach seinen Theilen zu erfassen (Jes. LXVI, 1. Psalm XLVIII, 2). Noch deutlicher erhellt das aus den Gründen, welche Jesus hinzufügt, die sittliche Bedeutung dieser einzelnen vier Obtestationen hervorzuheben, was kaum geschehen seyn würde, wenn man in seinen Umgebungen nicht gerade sie für unwichtig und unverbindlich gehalten hätte. Wer nun überdies davon unterrichtet ist, wie genau der legitime und sittliche Gebrauch eidlicher Versicherungen bei den damaligen Juden mit ihrer geselligen und praktischen Verfassung zusammenhieng, der wird sich auch die Ueberzeugung nicht versagen können, daß Jesus an ein ausdrückliches Verbot dieser Eide nicht einmal hat denken können. Gerichtliche Eidesformeln, wie sie bei uns ausgeprägt werden, gab es damals in Palästina nicht, wohl aber Exorcismen, oder Beschwörungen derer, welchen man ein gewissenhaftes Versprechen, oder eine glaubwürdige Aussage abfordern wollte, wozu jeder Einzelne berechtigt

war (*Sota* c. II, 5.). So enthält die Mischna Beschwörungen der Zeugen, der Angeklagten, der Schuldigen, der Theilnehmer an einem Vertrage, in welchem der Betheiligte sie aufforderte (אשביעך), die Wahrheit zu sagen; dazu waren sie im Gewissen verbunden und säumten daher auch nicht, die eidliche Aufforderung im Bejahungsfalle mit Amen zu beantworten (שבועות cap. IV. §. 5 sqq.). Einen solchen Aufruf erließ auch der Hoheprieſter an Jesum (Matth. XXVI, 63.); er beantwortete ihn zwar nicht mit Amen, aber doch mit einem bedingungsweise auf die Ansprache eingehenden σὺ εἶπας, was eine Annahme der Beschwörung, folglich auch einem jüdischen Eide vollkommen gleich zu stellen war. Solche Versicherungen treten nun auch bei Versprechungseiden (ביטוי), Zeugeneiden (עדות) und Reinigungseiden über anvertraute Güter (פקדון) ein, und wer hier meineidig (שבועה לשוא) erfunden wurde, fiel der Strafe der Geiselung anheim (שבועות c. III. §. 10 ff.). Es wird keinem Vernünftigen einfallen, zu behaupten, Jesus habe diese Eidschwüre verboten, welche, wie bei den Juden, so bei den ersten Christen (Hebr. VI, 16.), ein unentbehrliches Bindemittel des häuslichen und öffentlichen Lebens waren. Wie schmerzlich daher auch das Geständniß seyn mag, daß die richtige und vollständige Erklärung dieses Abschnittes so lang vermißt wurde, weil man die Beziehungen seiner Worte auf die Denkart seiner Zeitgenossen nicht beachtete; so ist es doch nicht zu umgehen, um den Urheber des Christenthums von dem Verdachte eines allgemeinen Interdictes der Eide zu befreien, welches mehr eines fanatischen Rigoristen, als des heiligen Stifters einer allgemeinen Weltreligion würdig gewesen wäre. Was endlich die einfache Bejahung (הן הן, syr. ܐܝܟ ܐܝܟ) oder Verneinung (לא לא) betrift, auf die sich nach dem Gebote Christi seine Schüler beschränken sollen, so ist zu erinnern, daß alle Worte und Thaten des frommen Menschen in Gott bedacht und zu seiner Ehre vollbracht werden

sollen (Joh. III, 21. Kolosſ. III, 17.) und daß er, als der Gott der Wahrheit (Pſalm XXXVI, 6.) nur durch Wahrhaftigkeit in allen Dingen würdig verehrt und angebetet werden kann (Joh. IV, 24. VIII, 32. 2 Kor. XIII, 8.). Dieſe Idee iſt beſonders von Des-Cartes in ſeinen Meditationen vortreflich in das Licht geſezt worden; denn Wahrheit iſt die ewige Ordnung alles Seyns und Werdens, wie Irrthum und Lüge die Quelle aller Unordnung, Verwirrung und Zerſtörung iſt. Wer das begriffen hat, wird nicht allein wiſſen, wo er den höchſten Grundſaz der Tugend zu ſuchen hat, ſondern auch darüber mit ſich im Klaren ſeyn, daß da, wo der Gedanke der Urwahrheit mit dem Bewußtſeyn Gottes idealiſch iſt, iede äußere Betheurung bei ſeinem Namen entweder abergläubiſch, oder doch überflüſſig erſcheint. Damit kann aber der Gebrauch des Eides zur Beglaubigung einer Ausſage vor Anderen vollkommen beſtehen.

e. Unterordnung der Rechtsbegierde unter das Pflichtgebot (V. 38—42.)

„Ihr habt gehört, daß geboten wurde: Auge für Auge, Zahn für Zahn. Ich aber ermahne euch, dem Beleidigten keinen Widerſtand zu leiſten. Schlägt dich Einer auf die rechte Wange, ſo biete ihm auch die linke dar. Will er mit dir einen Rechtsſtreit anfangen und dir den Mantel abnehmen, ſo laß ihm auch den Rock. Will er dich zum Poſtdienſte einer Meile zwingen, ſo ſetze auch die zweite zu. Gieb dem, der dich um etwas anſpricht, und weiſe den nicht zurück, der von dir borgen will.“ Auch dieſe herrliche Perikope greift ſo tief in das ſittlich religiöſe Leben des Chriſten ein, daß es nöthig ſcheint, vor ihrer Erklärung zuerſt eine beſtimmte Anſicht des Haupt- oder Angelpunctes dieſer wichtigen Antinomie feſtzuſtellen. Jeſus geht hier von dem bekannten Geſetze Moſe's (2 B. XXI, 24.) aus, welches dem Beleidiger Auge für

Auge und Zahn für Zahn zu nehmen gestattet; die Präposition תחת, syr. ܬܚܘܬ, loco, vice, drückte das Verhältniß der Erwiederung des Unrechtes, oder die Vergeltung durch die Formel talis qualis, ἴσον ἴσῳ, par pari, das heißt durch Talion, oder vollkommene Isonomie des Strafübels mit der erlittenen Beleidigung aus, gleichviel, ob ienes von dem Privatmanne, oder dem Richter über den Angreifenden verhängt wurde. Dieses uralte Strafgesez ist der materiellen Natur entnommen, in welcher ieder Körper mit der Kraft des Widerstandes ausgerüstet ist, die äußere Einwirkung mit gleicher Gegenwirkung zurückzugeben, weil er sonst seinen Raum nicht behaupten könnte, sondern von dem anderen Körper erdrückt und zerstört werden würde. Die Rechtslehre hat dieses Princip der Selbsterhaltung der Natur abgeborgt und es analog in das Gebiet der äußeren Freiheit übergetragen, welche sie iedem Menschen nach dem Gesetze der Gleichheit zu sichern berufen ist. Die ältesten Gesezgeber, Minos, Rhadamant, Solon, Aristoteles, die Verfasser der zwölf Tafelgesetze der Römer u. A. giengen daher von demselben Grundsatze in ihrer Strafgesezgebung aus (*Danzii* origo talionis in *Meuschenii* N. T. e Talmude illustrato. Lips. 1736. p. 519 ff.), und bei dem Morgenländer tritt es besonders in der den Verwandten eines Gemordeten obliegenden Blutrache mit fortherrschender Gewalt hervor (Michaelis mos. Recht §. 134. f.). Kant, welcher tiefer, als alle seine Vorgänger, in den Unterschied des Rechtes und der Pflicht eingedrungen war, hat dasselbe Princip auch auf die Todesstrafen übergetragen und behauptet, ein vorsäzlicher Mörder, wenn er auf dem Wege zum Richtplatze über zu erleidendes Unrecht Klage führen wollte, würde von iedem Knaben auf der Straße verhöhnt werden. Solche Machtstimmen der Natur vermag keine einseitige Dialektik zurückzuweisen und die in älterer und neuerer Zeit für unausführbar gehaltene Abschaffung aller Todesstrafen steht dem so tiefgewurzelten Gesetze der

Vergeltung noch immer schützend zur Seite. Dem unbefangenen Forscher, welcher Recht und Pflicht, nicht isolirt, wie es gemeiniglich geschieht, sondern in ihrer Wechselwirkung und nach ihrem äußeren und inneren Primate betrachtet, dringen sich indessen bei tieferem Nachdenken folgende Bemerkungen von selbst auf. Man kann der Vergeltungstheorie nicht vorrücken, wie es geschehen ist, daß, wenn Auge um Auge, und Zahn für Zahn zur Sühne verlangt werde, das Gesez etwas Unpraktisches, ia Unmögliches fordere. Das Beispiel Solons, welcher wollte, daß dem Frevler, der einem Einäugigen sein einziges Licht genommen hatte, beide Augen ausgestochen werden sollten, um Schuld und Strafe auszugleichen, beweist es schon, daß es sich hier nicht um Identität, sondern um Parität und Angemessenheit des Strafübels handele, und der Antrag eines Unglücklichen, der den Verlust seines einzigen Auges auf eine ähnliche Weise bestraft wissen wollte und deßhalb sein eigenes Leben in der gesezgebenden Versammlung der Thurier daransetzend, allgemeine Zustimmung fand, bestätigt es, daß ein in den Herzen des Volkes vorherrschendes Rechtsgefühl kein Traumbild und keine Täuschung ist (vgl. den merkwürdigen Bericht hierüber in *Diodori Siculi* bibliotheca historica L. XII. c. 18.). Nicht allein vor den Richterstühlen, sondern auch im Privatleben und zwar in der Lehre von der Abwehrung der Beleidigung, oder von der Selbstvertheidigung ist diese Bemerkung von großem Gewichte. Ich darf den Räuber, der mich mit dem Schwerte angreift, durch das Schwert entwafnen; es würde thöricht seyn, das in dem Augenblick der Gefahr durch Worte, oder die flache Hand zu versuchen; ia es würde selbst die Obrigkeit ieden Maasstab für die gerechte Strafe eines Unrechtes aus den Händen geben, wenn sie auf dieses Gesez der Isonomie Verzicht leisten wollte. Dennoch ist es gewiß, daß, wenn das Vergeltungsgesez das einzige in einer großen Gesellschaft seyn und ieder alle seine Handlungen so einrichten würde, daß er immer nur

von seinem vollen Rechte Gebrauch machte, Billigkeit, Wohlwollen, Liebe und Vertrauen aus ihr verschwinden und das Herz des Staatsbürgers in der Kälte seiner eigenen Rechtsbegierde erstarren müßte. Volles Recht und volle Tugend sind von einander verschieden wie der Nordpol und Südpol. Selbst die Todesstrafe des Mörders, an deren Rechtmäßigkeit sich nicht zweifeln läßt, wird und muß zulezt einem sittlich gebildeten Volke mißfallen und von ihm als Barbarei verworfen werden, weil ihm die Pflicht, die unbedingte Pflicht, kein Menschenleben vorsäzlich zu zerstören, höher steht, als das von der Humanität und Gnade losgerissene Recht, den Todtschläger zu morden, weil er seinen Bruder gemordet hat. Die Strafe des Verbrechens wird auf dieser Stufe der Cultur nicht mehr vergeltend sühnend, sondern nur abwehrend und bessernd seyn. Ist Gott dem Sünder gnädig, warum sollten das nicht Menschen gegen Menschen seyn, wenn sie nur einmal lernen, wie man es vernünftigerweise anfangen müsse, auch den Missethäter auf den rechten Weg der Besserung zu führen. Hieraus ergiebt sich denn die Wechselwirkung, oder das gegenseitige Verhältniß des Rechtes zur Pflicht und umgekehrt. Was ich thun soll, das muß ich thun dürfen, und was der Andere thun darf, davon soll ich ihn nicht abwehren; so findet in der moralischen Ordnung der Dinge zwischen den obigen Ideen kein Zwiespalt, oder Widerstreit Statt. Erst das Unrecht stört diese heilige Eintracht und bringt Collisionen unseres eigenen Rechtes mit unserer Pflicht hervor. Denn wenn der Andere meine Ehre und Habe verlezt, oder gar mein Leben bedroht, so habe ich zwar das Recht, alle diese Güter zu vertheidigen, und es kann sogar, wenn das gemeine Wohl und meine Selbsterhaltung davon abhängt, Pflicht für mich werden, von meinem Rechte Gebrauch zu machen. Aber es kann auch der Fall eintreten, wo ich mich verbunden fühle, die unverdiente Schmach zu erdulden (1 Kor. XIII, 7.),

die erlittene Veruntreuung zu verzeihen und in der eignen Lebensgefahr das Leben des Gegners zu schonen. Hier fordert die Pflicht die Aufopferung meines Rechtes; auf dieser Höhe stand Jesus als Sittenlehrer in der Bergrede, und wer ihm dahin folgen kann, der wird auch gestehen müssen, daß seine Lebensweisheit die einzig wahre und göttliche ist. Bei der Erklärung seines Vortrages hat man nur darauf zu achten, daß man das Bildliche desselben nicht buchstäblich, sondern in der Idee erfasse, und, was noch wichtiger ist, daß man die von ihm ausgesprochenen Gebote nicht als unbedingte, sondern als bedingte und hypothetische Pflichten betrachte, weil hier Vieles von der individuellen Lage des Einzelnen abhängt, und, wie wir bereits erinnerten, Fälle eintreten können, wo es Pflicht der Selbsterhaltung ist, von seinem guten Rechte gegen den Anderen Gebrauch zu machen.

Das von Jesu angeführte Gesez Mose's von der Vergeltung (2 B. XXI, 24.) wird an einem anderen Orte (5 B. XIX, 21.) noch vollständiger mitgetheilt und auch auf das Leben, die Hand und den Fuß ausgedehnt. Es deutet aber diese Variante theils auf das spätere Alter des fünften mosaischen Buches, theils auf die stufenweise Ausbildung eines Gesetzes selbst hin, welches aus den Familien in die Gerichte übergieng und dem Hausvater selbst in dem ihm verstatteten Richteramte zur Vorschrift diente. Im Gegensatze desselben verordnet nun Jesus, dem Widersacher (πονηρός, רשׁ, 2 Mos. XIII, 3., d. h. ἀντίδικος, Matth. V, 25.) gar keinen Widerstand entgegen zu setzen (ἀντιστῆναι), sondern sich auch bei einer zweiten Beleidigung ruhig zu verhalten. Diese Passivität scheint nicht einmal dem geduldigsten Lastthiere, geschweige denn dem vernünftigen, zur Vertheidigung seines Lebens und seiner persönlichen Würde verpflichteten Menschen angemessen zu seyn; er würde, wenn er aus falscher Devotion sich dennoch zur Beobachtung dieses Gebotes

entschließen wollte, für feige, stupid und gefühllos gehalten werden, sich den muthwilligsten Mißhandlungen aussetzen und, von aller Welt verachtet, nicht einmal die Achtung für sich selbst bewahren können. Das Beispiel Jesu (1 Petr. II, 23.) kann hier nicht zur Widerlegung angeführt werden, weil sich der öffentlichen Gewalt und Uebermacht kein Vernünftiger widersezt; gegen persönliche Verletzungen aber vertheidigte sich Jesus lebhaft (Joh. VIII, 44.) und zieht sogar das Schwert einem schmählichen Frieden vor (Luk. XII, 51. Matth. X, 34.). Was würde auch ein linkischer πλήκτης (1 Tim. III, 2.) sagen, wenn ihm sein übermenschlich geduldiger Gegner nach einem Faustschlage auf die rechte Wange (nach Origenes ein kaum denkbarer Fall) die linke mit demüthiger Einladung zur zweiten Ungebühr darböte! Offenbar muß also das Bildliche dieser ganzen Gnome fallen, um der Maxime Raum zu geben: es ist besser, Unrecht zu leiden, als zu thun (1 Kor. VI, 7.), besser, die erste Beleidigung zu erdulden, als durch die Erwiderung derselben eine neue hervorzurufen. Dasselbe gilt von der Auspfändung des Rockes (χιτών, כתונת, tunica) für eine Schuld oder Bürgschaft (Sprüchw. XXVII, 13.), zu deren Erfüllung man freiwillig auch den Mantel (מעיל, syr. ܡܪܛܘܛܐ, chald. מרטום) darbieten soll, welcher sonst gesezlich nicht abgepfändet werden durfte, weil er der einzige Schuz des Armen gegen Kälte und rauhe Witterung war (2 Mos. XXII, 26. ff.). Es steht hier wieder nur der Hauptgedanke fest: daß man seinem Gläubiger auch da noch gerecht werden müsse, wo das Gesez die bestehende Verbindlichkeit aufhebt, ihn vollständig zu befriedigen. Abermals zu wiederholen ist diese Erinnerung in Beziehung auf den Post- und Frohndienst (ἀγγαρία, syr. ܥܫܝܪ, chald. עשות אנגריה), der von den Persern zu den Juden übergegangen und auch bei anderen Herrendiensten gebräuchlich war. Zur Vermeidung alles Streites ist es besser, bei Abtragung der öffent-

lichen Lasten zu viel, als zu wenig zu thun. Die Geneigtheit umsonst zu borgen endlich (תעניס, von Geld und anderem Eigenthum) wird schon von Moses empfohlen (5 B. XV, 6—8.) und schließt sich als eine positive Liebespflicht würdig an die vorhergehenden Vorschriften an, in welchen nur von der Erduldung fremden Unrechtes die Rede war.

f. Die Feindesliebe als Vollendung der Tugend.
(V. 43—48.)

Wer die bisher erklärten fünf Abschnitte mit einem Blicke überschaut, der wird sich überzeugen, daß ihre Auswahl eine genaue Kenntniß der jüdischen Moral und ein tiefes Nachdenken über ihre Gebrechen voraussezt. Was wir hier in zwei Kapiteln wiedergeben, mag wohl ein Gegenstand wiederholter Vorträge Jesu gewesen seyn: denn selbst in dem, was wir hier summarisch berichtet und in kurzen Sätzen aufgereihet sehen, nimmt man eine künstliche Anordnung wahr, die man den ersten Zuhörern der Bergrede kaum zutrauen kann. Sichtbar ist indessen die ganze Perikope aus einem Gusse hervorgezogen; es spricht sich in ihr ein Grundsaz, ein Geist, eine die Lehren des Mosaisten und der Tradition beherrschende Ansicht und freisinnige Erfassung der religiösen Wahrheit aus. Gerade der schwierige und tief in das Leben eingreifende Artikel von der Feindesliebe steht absichtlich zulezt, weil man das kräftigste Wort immer aus guten Gründen auf den Schluß des Vortrages aufzubewahren pflegt.

„Ihr kennet den alten Spruch: deinen Nächsten sollst du lieben, deinen Feind aber magst du hassen. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde, segnet die euch verwünschen, thut Gutes denen, die euch hassen, betet für die, welche euch bedrohen und verfolgen, auf daß ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und über

Gerechte und Ungerechte regnen läßt. Denn wenn ihr nur die liebt, welche euch lieben, welchen Lohn habt ihr dafür? Lieben so nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder freundlich grüßet, was habt ihr hier voraus, da das auch von den Heiden geschieht? Darum werdet (in eurer Liebe) vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist."

Wenn man diese kurze Stelle mit einer anderen vergleicht, die ihr aus den Schriften des N. T. vielleicht allein nahe stehen dürfte (2 Kor. XIII.), so wird man bald sehen, wie der erhabene Meister und der von und nach ihm begeisterte Schüler spricht. Das ganze Alterthum, man darf das kühn behaupten, hat keinen Vortrag und keine Ermahnung, welche so segensreich auf Tausende gewirkt hätte, wie die unsrige *). Man überzeugt sich hievon erst dann, wenn man die Lehre von der Feindesliebe überhaupt, nach den scheinbaren Widersprüchen, welche sie darbietet, nach den biblisch-traditionellen Ansichten der Zeitgenossen Jesu von ihr und den Grundsätzen heidnischer Philosophie mit der Einfachheit, Bestimmtheit, Klarheit und Würde vergleicht, die sie in dem Munde Jesu für Geist und Herz gewonnen hat. Die ganze Lehre von der Feindesliebe könnte in der Moral ausfallen, wenn man den Grundsaz aufstellte, daß man bei seinem ganzen sittlichen Streben die Absicht haben müsse, gar keinen Feind zu haben. Aber schon Chilo sagte bei Plutarch: wer keinen Feind hat, der hat auch keinen Freund; der Antagonism der Menschen hängt nicht immer von ihrem Willen und ihrer Persönlichkeit, sondern auch von ihrer Stellung und ihren Interessen ab; ihre Individualität ist schon eine Contraposition, und von ihr ist nur ein Schritt

*) Einen erhebenden und rührenden Beweis dafür findet man in Eylerts Charakterzügen aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III. Magdeburg 1842. Th. I. S. 254 ff.

zur Entfremdung, zum Widerwillen und zum Haſſe. Wird das aber auch eingeräumt, ſo ſcheint doch ſchon der Begriff der Feindesliebe einen unheilbaren Widerſpruch zu enthalten; denn es iſt keine Feindſchaft ohne Beleidigung denkbar, welche von ſelbſt Unluſt und Widerſtand hervorruft; pathologiſche Liebe iſt hier eben ſo wenig möglich, als die Verwandlung des bitteren Geſchmackes in den ſüßen; und wenn die erlittene Beleidigung vollends ungerecht war, ſo muß man das Betragen ſeines Gegners ſogar mißbilligen und verachten, was abermals mit der Liebe nicht beſtehen wird. Es folgt aber hieraus nur ſo viel, daß man einen ungerechten und unſittlichen Gegner nicht ſo hoch ſtellen kann, als ſeinen tugendhaften Freund; wohl aber kann uns der Feind in Beziehung auf unſere Selbſtkenntniß und ſittliche Bildung nüzlicher werden, als der beliebteſte Günſtling (*Plutarchus* de captanda ex hostibus utilitate: opp. ed. Reiske t. VI. p. 320 sq.). Wir ſind daher in iedem Falle verpflichtet, ſeine Menſchenwürde, ſeine Talente und übrigen Tugenden zu achten; wo aber die Achtung den Haß vermindert, oder ihn allmählig ganz aus der Seele verdrängt, da folget auch ſtufenweiſe Liebe und Wohlwollen von ſelbſt. Hierzu kommen die bibliſch-traditionellen Anſichten der iüdiſchen Zeitgenoſſen Jeſu von der Gerechtigkeit des Haſſes der Feinde, die man noch immer unter den Völkern der Erde findet. Die Worte (V. 43.), „deinen Feind magſt du haſſen," findet man in der angeführten Stelle (3 Moſ. XIX, 17. u. 18.) nicht und muß ſie daher als einen traditionellen Zuſaz der Phariſäer betrachten. Aber aus dem Zuſammenhange des moſaiſchen Gebotes gieng er allerdings hervor; denn da war nur der Haß des Bruders verboten, nicht aber des Heiden und Feindes, den man für keinen Nächſten (רֵעַ, πλησίον, vgl. Luk. X, 29.) hielt, und nach unzähligen Ausſprüchen der Pſalmen (Pſ. II, 9. LVIII, 11. LXVIII, 22—24. CX, 9.) und Propheten ungeſtraft haſſen durfte. Und haſſen ſich denn

einzelne Völker der Erde nicht noch immer unter einander, wie die Römer und Karthager, die Griechen und Osmanen; ja die gläubigen und frommen Christen selbst: verdammen sie Andere ihres Glaubens durch den Mund ihrer heiligen Priester nicht eben so eifrig, wie Israel, Gottes erstgeborner Sohn (5 Mos. IV, 20.), die nichtswürdigen Heiden verfluchte? Das ist leider wahr und nur zu wahr; aber mehr folgt doch hieraus keineswegs, als so viel, daß der religiöse Stolz und Dünkel die Christen eben so oft zum Bruderhasse verblendet, als die Israeliten und Ismaeliten, und daß wir ebendaher vor Allem an die eigne Thorheit erinnert werden müssen, wie diese. Solche Erinnerungen finden sich häufig im A. T. selbst (Sprüchw. XXV, 21. Röm. XIII, 20.), so wie bei den heidnischen Weltweisen, namentlich bei den Stoikern Seneca und Antonin (de se ipso l. XI. §. 14. und zu d. St. Gataker in s. Ausgabe dieser Schrift), so wie bei dem Eklektiker Plutarch (a. a. O. S. 338.), welcher hinzusetzt: „sich an dem Feinde nicht zu rächen, wenn sich die Gelegenheit dazu darbietet, ist nur billig (ἐπιεικές ἐστι): sich aber seiner in der Noth zu erbarmen, ihm beizustehen, sich seiner Kinder und Verwandten anzunehmen, ist Wohlwollen und Menschlichkeit (εὐγένεια καὶ χρηστότης)." Eine neue, dem Christenthume eigenthümliche Tugend ist daher zwar die Feindesliebe keineswegs; wohl aber hat Christus ihre Merkmale bestimmt und deutlich bezeichnet (V. 44.), sie in der göttlichen Weltordnung nachgewiesen (V. 45), von unreinen Antrieben und Bewegungsgründen geläutert (V. 46.) und als sittliche Vollendung (V. 48, τέλειος, ad finem tendens, syr. ﻣﺪﻡ vgl. Hebr. II, 10.) nach dem Beispiel Gottes dargestellt, dessen Liebe freiwillige Mittheilung des Guten und ebendaher die höchste Tugend ist, welche der Mensch im Kampfe mit seinen sinnlichen Neigungen erstreben kann.

Fünf und dreißigstes Kapitel.

Dritte Fortsetzung der Bergrede.

IV. Sittlicher Werth des Almosens, der Gebetsübungen und des Fastens.

(K. VI, 1—18.)

Zu den kräftigsten Mitteln, die verlorne Gunst des Himmels wieder zu gewinnen, hatten die Zeitgenossen Jesu das Almosen, die fleißige Theilnahme an dem öffentlichen Gebete und häufiges Fasten gerechnet. Die Religion der alten Perser traf hier mit der jüdischen zusammen, so wie diese wieder in derselben Beziehung das Vorbild der muhamedanischen wurde; selbst der christlichen Kirche ist die Ansicht dieser Handlungen als verdienstlicher Werke und Gnadenmittel nicht fremd, und es finden sich daher in ihrem Cultus und in ihrer Disciplin noch Spuren eines Anthropomorphism, den die reine Sittenlehre nicht begünstigen kann. In der That war auch unter einem Himmelsstriche, welcher überall heftige Leidenschaft hervorruft, und in einem Welttheile, der sich von jeher dem politischen und hierarchischen Despotismus zuwandte, das Bedürfniß, Gefühle des Wohlwollens, des Mitleides und der Barmherzigkeit zu erwecken (Kolos. III, 12.), die Pflege der Volksandacht disciplinarisch zu regeln, und schnell auflodernde Begierden durch Maceration des Körpers und Enthaltsamkeit zu zügeln, vordringend und dem Religionslehrer ascetisch nahe gelegt. Dennoch verlieren alle solche Vorschriften, weil sie nur möglicher Weise wirksame Mittel zur Erreichung eines an sich guten Endzweckes waren, ihren sittlichen Werth, wenn man sie als absolut verdienstliche Werke und als Gnadenmittel betrachtet, die an sich schon den Menschen bessern und der Seligkeit würdig machen sollen. Von dieser Seite prüft sie nun Jesus nach den Grundsätzen einer reinen, geläuterten Sitten-

lehre, und gerade die Auswahl und volksthümliche Behandlung dieſes Gegenſtandes ſpricht abermals für eine planmäßige und wohl durchdachte Anordnung dieſes Abſchnittes. „Achtet wohl darauf, erinnert er daher (VI, 1—4), euer Almoſen nicht in der Abſicht zu geben, daß ihr von Anderen geſehen werdet, weil ihr ſonſt auf keine Belohnung des himmliſchen Vaters rechnen dürfet. Wenn du daher Almoſen giebſt, ſo laß das nicht vor dir her ausposaunen, wie die Heuchler in den Synagogen und auf den Straßen thun, um von Anderen gerühmt zu werden, denn dafür erhalten ſie gewißlich ihren Lohn. Bei deinen Almoſen ſoll die linke Hand nicht wiſſen, was die rechte thut. Dein Almoſen muß Anderen verborgen bleiben, damit dein Vater, der in das Verborgene ſieht, es öffentlich vergelte.“ Die dem Worte *δικαιοσύνη* unterliegende Bedeutung *ἐλεημοσύνη* (V. 1. u. 2.) findet ſich ſchon in dem hebr. צדקה, Pſ. CXII, 9., dann in dem ſyr. ܙܕܘܬܐ, und arab. صَدَقَة, wie man aus der merkwürdigen Stelle des Koran (Sure II, V. 265. Maracci) ſieht, wo Muhamed die Worte Chriſti nach Bolten vor Augen gehabt haben ſoll, indem er verordnet: nolite irritas reddere eleemosynas vestras ostentatione vestra. Das oft beſprochene *σαλπίσης* (V. 2.) ſteht offenbar in tranſitiver Bedeutung (תריע, Jeſ. XLIV, 23., da die irreguläre Form חצצר, tuba clanxit, 2 Chron. V, 15. keiner hiphiliſchen Form fähig iſt), laß nicht vor dir posaunen; es kann, wie Paulus (im exegetiſchen Handbuche, Heidelberg, B. I, S. 644.) mit Recht erinnert, nicht wohl im figürlichen Sinne genommen werden, weil dieſer zwar bei den Claſſikern, nicht aber im N. T. vorkommt (vgl. 1 Kor. XV, 52.) und die folgende Stelle beſtimmt genug von einem wirklichen Posaunen in der Synagoge und auf den Straßen ſpricht. So hat die Worte auch der Syrer verſtanden ܠܐ ܬܩܥ ܩܪܢܐ, ne proclames eam cornu coram te. Niebuhr (in ſeiner arabiſchen

Reisebeschreibung I, 181.) versichert, daß das von morgenländischen Bettlern nach einer reichen Gabe noch iezt geschehe, und verwerflich ist diese Erinnerung für unsere Stelle schon darum nicht, weil sie dadurch am leichtesten erklärt wird und man aus Robinson weiß, daß die Araber solchen alten Gebräuchen Jahrtausende hindurch getreu blieben. Man kann indessen auch mit Lightfoot (horae S. 290.) annehmen, daß die wöchentlichen Almosen am Sabbate in der Synagoge gesammlet und am Abende unter Posaunenschall vertheilt worden seien, ob er schon gerade den lezten Punct talmudisch unbewährt läßt. Es möchten sich hier nur einige Stellen nachweisen lassen, wo reichliche Versprechungen und Spenden für die Armen in der Synagoge laut besprochen und gerühmt wurden. In iedem Falle scheint von einer directen Ausposaunung (vgl. V. 5.) die Rede zu seyn, welche der Geber in seiner Gewalt hatte, was bei laut dankenden Empfängern (AG. III, 2.) nicht der Fall gewesen seyn würde. Von diesen lobsüchtigen Almosenspendern wird nun gesagt, sie hätten ihren vollen Lohn (ἀπέχουσι, V. 5. 16. Philipp. IV, 18. wo es mit περισσεύω verbunden wird) bereits empfangen und ermangelten folglich iedes sittlichen Anspruches auf eine höhere Vergeltung. Dafür empfiehlt Jesus allen Wohlthätern das Zartgefühl der sittlichen Selbstverbergung in dem schönen Bilde von der rechten und linken Hand (V. 3.), welches die Ausleger (namentlich Gataker zum Antonin l. V. §. 6.) durch häufige Parallelen aus den alten Classikern erläutert haben. Neu ist also diese Lehre nicht; sie ist auch nicht so zu fassen, daß der öffentlich belohnende Segen des Himmels dem edlen Geber als Endzweck (ὅπως, V. 4. non de consilio, sed eventu) seiner Handlung vorschweben soll, in welchem Falle die Handlung der Heuchelei vollkommen gleichstehen würde. Offene Wohlthätigkeit gegen einen Wechsel auf Sicht ist zulezt eben so eigennützig und kaufmännisch, als heimliches Ausleihen der Habe auf Wucher

gegen einen Pfandbrief des Himmels. Im Gegentheile ist nach einer im N. T. nicht seltenen Verwechselung der Begriffe (Matth. X, 34.) hier nur von dem Erfolge die Rede, der überdies bei der Darreichung der Spende nicht einmal in Rechnung gebracht wird; es leuchtet folglich ein, daß die rationale, stoisch-kantische Lehre von der Reinheit der moralischen Triebfeder, oder des Bewegungsgrundes der Handlung, auch der christlichen Tugendlehre eigenthümlich ist und selbst im Volksunterrichte nicht mit eudämonistischem Leichtsinne übersehen werden darf. Tiefe Weisheit ist auch tiefe Vernunft (Röm. XI, 33. Jakob. III, 17.), und wer diese verachtet, wird auch iene in den schriftlichen Urkunden der Offenbarung vergebens suchen.

Noch tiefer in das religiöse Volksleben seiner Zeit geht der folgende Abschnitt von den öffentlichen Gebetsübungen ein, welcher mit einigen allgemeinen Vorschriften beginnt (V. 5—8.) und mit der Mittheilung einer verbesserten Gebetsform endigt (V. 8—18). Um den eigentlichen Sinn der Perikope zu fassen, ist es nöthig, einige allgemeine Bemerkungen über diesen Gegenstand vorauszuschicken. In der patriarchalischen Vorzeit bestand die höchste Erhebung des Gemüths zu Gott darinnen, daß man den Allmächtigen immerdar vor Augen hatte und sich eines frommen Wandels befleißigte (1 Mos. XVII, 1.). Moses selbst forderte von seinem Volke nur ein fleißiges Andenken an Gott mit Liebe und Furcht (5 Mos. VI, 6—13.), ohne besondere Gespräche und Unterhaltungen mit dem höchsten Wesen anzuordnen. Aber ein lebendiges Denken Gottes wird von selbst Andacht, und die das Herz ergreifende Andacht Gebet: der fromme und in die Anschauung Gottes versezte Mensch spricht mit ihm wie das Kind mit dem Vater und der Freund mit dem Freunde, erfleht sich seinen Schuz gegen die Uebel des Lebens und legt sein ganzes Schicksal vertrauensvoll in Gottes Hände. So entstanden von dem ersten Priesterdienste vor der

Stiftshütte an bis zur Einweihung des ersten Tempels, und von dieser an wieder bis zur Errichtung des zweiten heilige Formeln, Lieder und Gesänge, deren man sich bei dem öffentlichen Cultus bediente, den religiösen Sinn des Volkes zu beleben und die Lehre des Gesetzes mit Uebungen der Andacht zu verbinden (Bauer's Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer, Leipzig 1805. B. I. S. 357 ff.). Diese von den Phariſäern und Eſſäern in mannichfachen Typen ausgebildete Liturgie zu mißbilligen, oder abzuschaffen, war keineswegs die Absicht Jeſu, der auch hier nicht radical und vertilgend, sondern erhaltend und verbessernd einzuschreiten entschlossen war. Aber auch seine nur verbessernde Hand stieß auf große Hindernisse und Gebrechen, welche die herrschende Volksandacht in eine Quelle des Aberglaubens, des Unsegens und der sittlichen Verkehrtheit verwandelten. Bei der großen Individualität unseres Geschlechtes ist es an sich schon nicht zweckmäßig, immer mit den Worten eines Anderen zu beten, weil Jeder seine eigenen Ansichten des Lebens und seine besondere Anliegen hat. Wählt man nun dennoch fremde Formeln, Sprüche und Lieder ausschließend zum täglichen Gebrauche, so erscheint der Beter fast unveränderlich in einer falschen Stellung vor Gott, entäußert sich seiner Persönlichkeit und des eignen Vertrauens, seine Andacht verliert Sinn und Geist und artet in einen unnützen Werkdienst der Lippen und des äußeren Menschen aus. Was würde wohl aus der im Ganzen und Einzelnen weisen und heiligen Weltordnung Gottes werden, wenn von den unzähligen Wünschen und Bitten, welche zwar fromme und wohlmeinende, aber oft auch unverständige und vom Eifer entbrannte Herzen täglich zum Himmel emporsenden, nur ein kleiner Theil zum Unheile für sie und Andere erhört würde! Von diesem Standpuncte, der nur das reine, sittliche und den heiligen Gesetzen Gottes entsprechende Gebet als erhörbar darstellt, geht Jeſus bei folgenden Erinnerungen aus, die

dem öffentlichen Gebete seine wahre Stellung und Uebereinstimmung mit der persönlichen Gemüthserhebung zu Gott anweisen. „Wenn du beteſt, ſpricht er (V. 5.), ſollſt du nicht den Heuchlern gleichen, welche gern in den Synagogen und an den Straßenecken ſtehend beten, um ihre Andacht Anderen zur Schau zu tragen. Willſt du daher beten, ſo gehe in dein Gemach, ſchließe die Thüre ab und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen iſt; dein Vater, der das Verborgene durchſchauet, wird dir es öffentlich vergelten. Auch ſchwätzet nicht im Gebete, wie die Heiden, die ſich einbilden, ihrer vielen Worte wegen erhört zu werden. Dieſen ſollt ihr nicht gleichen, denn euer Vater weiß, was ihr bedürfet, noch ehe ihr ihn bittet.“ Aus dem Zuſammenhange geht klar hervor, daß hier von öffentlichen Gebeten (V. 5.) die Rede iſt, welche nach der Zahl der Opfer zweimal an iedem Tage, Morgens und Abends, bisweilen auch Mittags nach vorgeſchriebenen Formeln gehalten wurden. Jüdiſche Frömmler in den Synagogen und heidniſche im Capitol (Martial. XII. ep. 77.) pflegten ſich da zu erheben und ihre vorgeſchriebene Lectionen vor aller Welt auszurufen, um bewundernde Zeugen ihrer Andacht zu haben. Jeſus bezeichnet dieſe Menſchen als Heuchler, welche den Schein einer Religioſität vorgeben, die ſie durch die That verläugnen, und dafür ihren Lohn dahin haben; denn der Pietiſm als Kakozelie im grammatiſchen Sinne des Wortes betrachtet, wie ihn denn Zinzendorf ſelbſt einmal ein „miſerables Chriſtenthum“ nennt, hat keinen Lohn, als den kleinen Ruhm ſeiner ſchauſpieleriſchen Firma, der in dem Inneren des Bewußtſeyns nur ein gemiſchtes Gefühl von Dünkel, Tücke und Furcht vor dem Herzenskündiger zurückläßt. Dieſem Schaugebet wird nun (V. 6.) die ſtille Andacht im Inneren des Hauſes (ταμεῖον, חדר, ſyr. ܒܝܬ̈ܐ, conclave interius) entgegengeſetzt; das Hauptgebet iedes Einzelnen ſoll das einſame Selbſt-

gebet zu dem sich verbergenden Gott אל מסתתר (Jes. XLV, 15.) seyn, der uns doch unaussprechlich nahe ist (AG. XVII, 28.), das vor aller Welt zu vergelten. Bei dieser persönlichen Herzenserhebung bedarf es keiner Redseligkeit (*μὴ βαττολογήσητε*, V. 7. מְגַמְגֵּם, locutuleii, blaterones, vgl. AG. XVII, 18. *σπερμολόγος*, der Schwatzvogel), die den Heiden besonders eigen war (*Terentii* heautontim. V, 1. idem dicunt centies), weil Gott schon, ehe wir beten, weiß, was uns nöthig und heilsam ist (V. 8.). Mit Recht wirft hier Paulus (Handbuch I, 648.) einen ernsten Blick auf die breite, phrasenreiche und geistlose Battologie vieler Gesangbücher und liturgischen Formulare, welche mehr geeignet ist, den glimmenden Funken der Frömmigkeit auszulöschen, als ihn zur Flamme anzuhauchen. Denn so viel geht schon aus dem ersten Theile unseres Abschnittes mit Bestimmtheit hervor, daß Christus das persönliche Gebet, welches Gewohnheit und Förmlichkeit oft noch eben so niederhält, wie es fast der Pharisäismus der Synagoge that, höher stellt, als das öffentliche, welches nicht einmal reich an großen Mustern ist und daher mehr die Servilität der Andacht, als ihre Selbstständigkeit und Freiheit befördert. So viel wir aus den Evangelien sehen, hat er selbst mit hoher Würde und Innigkeit gebetet und also gewiß auch die Beredsamkeit des Herzens nicht verschmäht, mit welcher der Mensch vor seinem Schöpfer erscheinen soll; auch hat er die Gottes würdige Erhörung des Gebetes nicht bezweifelt, sondern sie bewährt und bestätigt; nur soll der Mensch nicht um Gottes, sondern um seiner selbst willen beten und von Innen heraus des himmlischen Segens würdig werden. Und da sich Lehre und Andacht berühren, wie Wahrheit und Erbauung, so hat er auch, wie es von Johannes „dem Täufer" geschah (Luk. XI, 1.), seinen Umgebungen ein Mustergebet mitgetheilt, wahrscheinlich mehr in der Absicht, ihnen den Ideenkreis andächtiger Erhebungen zu bezeichnen, als es ihnen

zum stehenden und täglichen Gebrauche zu empfehlen. Wir finden wenigstens keine Spur hievon in der Geschichte der alten Kirche; vielmehr ist Origenes der Erste, der in seinem kleinen, treflichen Buche von dem Gebete auf die Einführung des Vaterunsers in dem Gemeincultus vorbereitet hat.

Das führt uns nun zu dem zweiten Gegenstande dieses Abschnittes (V. 9—18.), dem Gebete Jesu selbst und zu den einzelnen Blumen, aus welchen dieser himmlische Kranz geflochten ist. Denn soviel lehrt wohl schon der Augenschein, daß wir hier keinen kleanthischen Hymnus, keinen davidischen Psalm, kein salomonisches Weihegebet und keine gregorianische Litanei, sondern eine Anthologie von kurzen Sätzen und Gnomen vor uns haben, die sich nach Form und Inhalt an die damalige Art zu beten anschließt, auch wieder über sie erhebt und in dem Horizonte reiner Ideen aufgeht. Der Anfang und Schluß des Gebetes wenigstens ist unläugbar jüdisch; die Apostel und noch mehr das anwesende Volk würden es auch nicht haben fassen und verstehen können, wenn es, wie ein hohes Lied der Engel, vom Himmel auf die Erde gefallen wäre. Lightfoot, Schöttgen, Vitringa, Witsius und Wetstein, welche zuerst von jüdischen Quellen des Vaterunsers sprachen, waren besonnene, gelehrte und fromme, aber von ängstlichen Zionswächtern umgebene Männer, welche erstere überall Ketzerei und Unglauben witterten, wo ein neuer Lichtstrahl der Wahrheit in ihre dunkle Lehrgemächer eindrang. Diese Zeit des gemeinen Zwanges und Dranges ist nun vorüber; man weiß, daß es unbemessen und unchristlich ist, sein Licht unter den Scheffel zu stellen; es handelt sich nicht mehr um einzelne, todte und abgerissene Meinungen, sondern um die ganze, lebendige und die Welt beherrschende Wahrheit; Christus selbst erscheint uns bei der Auswahl und Fassung seines Gebetes eben so weise in der Ausscheidung dessen, was in den herrschenden Synagogenformeln seiner Zeit vorhanden war, als in der Beibehaltung,

Aufnahme und Verbesserung dessen, was er in ihnen anspre-
chend und erbaulich fand. Die Fragen: was, woher und
wohin? gehen nun Hand in Hand; die erste fällt der Ver-
nunft, die zweite der Geschichte, die dritte unserm Herzen,
unserm Wissen und Gewissen anheim; da, wo dieses dreifache
Gericht gleichförmig entscheidet, tritt die Wahrheit in ihre
vollen Rechte ein und der Widerspruch sinkt in sich selbst als
ein leerer Nachhall zusammen. Urtheilen wir nun selbst nach
Vergleichung dessen, was damals im Bereiche des jüdischen
Gebetes vorhanden war und gewiß nicht erst aus christlichen
Quellen geflossen ist, mit dem, was uns die Evangelisten dar-
bieten und was von uns als wesentliche, selbstständige und
unvergängliche Lehre Jesu erkannt wird (V. 9. ff.). „Ihr
sollt nun also beten: Du unser Vater in dem Himmel,
hochverehrt sei dein Name. Es komme dein Reich.
Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf der
Erde. Das nothdürftige Brot gieb uns heute,
und vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir
unseren Schuldnern vergeben. Und führe uns
nicht in Anfechtung, sondern befreie uns von dem
Bösen. Denn dein ist das Reich und die Gewalt
und die Herrlichkeit für immer. Also sei es!"
Οὕτως (hunc in modum, der Syrer ܗܟܢܐ, similiter) fehlt
bei Lukas, welcher nur λέγετε hat, in einzelnen Worten
nicht unbedeutend abweicht, und die Doxologie am Schlusse
ganz ausläßt. Eine buchstäbliche Beibehaltung des Textes
kann daher nicht beabsichtigt gewesen seyn, sondern nur eine
summarische Bezeichnung der Hauptideen. *Πάτερ ἡμῶν ἐ. τ. ὀ.*
אבינו שבשמים, die einfache Anrede: himmlischer Vater,
die sich in der Mischna häufig findet (s. B. I. S. 129.).
Da Vater Unser undeutsch, unser Vater aber relativ
ist, so scheint es angemessen, das anredende Fürwort du,
אתה, aus dem Propheten hinzuzufügen (Jes. LXIII, 16.).
Ἁγιασθήτω τ. ὀ. σ. ist buchstäblich aus dem Kaddisch,

einem der älteſten Morgengebete (שחרית) der alten Synagoge (*Vitringa* de s. v. p. 1075.) genommen: יתגדל ויתקדש שמיה: ſein Name werde hoch erhoben und verehrt. Bekanntlich iſt dem Iſraeliten der Name Gottes ſo viel, als ſeine Natur und ſein Weſen (Matth. XXVIII, 19.); er wagt es nicht, jenen auszuſprechen, weil ihm das die höchſte Ehrfurcht vor ſeiner Majeſtät verbietet. Bringt uns dieſen Glauben zurück, und die goldne Zeit kehrt von ſelbſt wieder. Soviel Vernunft und Religion aber faßt unſer frivoles, myſtiſches und vernünfteldes Geſchlecht nicht. Ἐλθέτω ἡ β. σ. (V. 10.), dein Reich mache Wohnung in unſeren Herzen (Luk. XVII, 21.); der Kaddiſch hat abermals ימליך מלכותיה, regnare faciat regnum suum (*Vitringa* p. 962. auch in der Liturgie der Iſraeliten. Prag 1803. S. קט abgedruckt.). Unmittelbar darauf folgt in dem K. der Zuſaz: ſeine Erlöſung erblühe, der Meſſias erſcheine und befreie ſein Volk in unſeren Tagen, in den Tagen des Hauſes Iſrael, ſo ſchnell, wie möglich (בזמן קריב, vgl. Offenb. Joh. XXI, 20.)." Dieſe Erklärung des Reiches Gottes in jüdiſch-meſſianiſcher Geſtalt ſtreicht Chriſtus geradezu, weil er ſo nicht kommen und wiederkommen wollte. Das iſt ein Punct von großer Wichtigkeit bei Erörterung der Frage in wiefern Jeſus der Meſſias ſeyn wollte. Die folgenden Worte γενηθήτω τὸ θέλημά σου, welche als beſondere Bitte gefaßt werden, ſind näher betrachtet nur eine Erklärung des göttlichen Reiches, welches darinnen beſteht, daß die Menſchen den Willen Gottes eben ſo gern und freudig vollbringen, als die himmliſchen Heerſchaaren (Pſalm CIII, 21. f.). Dieſe Halacha findet ſich im Buche Sohar (oben B. I. S. 134. ff.) יתיקר שמיה בארעא כמה יקירא לעילא, gloriosum sit nomen eius in terra, quemadmodum gloriosum est in excelso. (*Schöttgenii* curae zu u. St.). Der babyloniſche Talmud hat einen ähnlichen Spruch des Rabbi Elieſer aufgenommen: voll-

bringe deinen Willen oben im Himmel, und gieb deinen Verehrern Ruhe des Geistes hienieden (נחת רוח מתחת. **Berachot** von Pinner. B. I. כט)." Der Hauptgedanke ist immer in der fortschreitenden Ordnung des göttlichen Reiches zu suchen, welche die Menschen ermuntern soll, das Vorbild der Engel vor Augen zu haben. In dem folgenden Verse (11.) kann der ἄρτος ἐπιούσιος kaum etwas Anderes seyn, als לְהַמְצִיא, eguit, opus habuit, oder wie es schon Origenes erklärt, εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον, ad sustentationem vitae idoneum. Vollkommenes Licht verbreitet hierüber eine wichtige Stelle der Gemara. „Dein Volk Israel bedarf viel, aber seine Einsicht ist gering. Darum sei es dir, Gott, gefällig, iedem Einzelnen zu geben, was er zum Leben bedarf (פַּרְנֵס von כדי פרנסתו, pascere, nutrire), und iedem Leibe so viel, als ihm nöthig ist (די מהסורה)." Der Talmud (Pinner a. a. O. S. 29.) betrachtet diese Worte als eine Gemeintradition aus alter Zeit, und in der That ist sie vollkommen geeignet, allen exegetischen Zwisten über den wahren Sinn der Stelle ein Ende zu machen. Die Vergebung der Sünden (סליחת עונות), welche am großen Versöhnungstage nach dargebrachtem Opfer fast unbedingt erwartet wurde, machten sich viele Juden, wie iezt noch viele Christen, sehr leicht: sie sagten: אחטא ואשוב, ich will sündigen und mich dann wieder bessern (*Mischna* יומא c. VIII. §. 9.); das hinderte die Versöhnung nicht. Jesus hingegen tritt diesem Leichtsinne wiederholt mit Ernst entgegen (V, 24.) und knüpft sie an die sittliche Bedingung, daß der Bittende selbst vorher seinen Schuldnern, oder Beleidigern vergebe. Des gewöhnlichen Sündopfers, welches damals im iüdischen Cultus wesentlich zur Versöhnung gehörte, gedenkt Jesus absichtlich nicht, um die moralische Bedingung der Sündenvergebung desto stärker hervorzuheben. Man muß indessen bemerken, daß die besseren Rabbinen mit dieser Ansicht einverstanden waren; denn der angeführte Tractat

der Mischna endigt mit der merkwürdigen Stelle: „der Versöhnungstag (יום כפור) tilgt alle Sünden, auch die Sünden gegen Gott: Sünden aber gegen den Nächsten (עבירות לחבירו) tilgt er nur dann, wenn sich der Uebertreter mit seinem Nächsten versöhnt hat (עד שירצה את חבירו)." So ist auch hier die Beziehung des V. 4. auf iene Zeit, versteht sich mit der vollen Selbstständigkeit desselben, nachgewiesen. Noch ist uns eine andere Quelle der iüdischen Liturgie übrig, nemlich die bekannten achtzehn Segnungen und Bitten (bei *Vitringa* de syn. vet. p. 1033. sq.), welche Maimonides (יד חזקה im Tractate תפלה I.) zu weit hinauf in die Zeit des Nehemia (XIII, 24.) und der asdotischen Sprachverwirrung versezt, an deren Alter überhaupt aber sich darum nicht zweifeln läßt, weil der babyl. Talmud (Ausg. von Pinner S. 29. כם) eines von R. Josua verfertigten Auszuges iener Segnungen gedenkt und ihn zum täglichen Gebrauche empfiehlt. In der sechsten Abtheilung dieser Liturgie findet sich nun nicht nur eine vollkommene Parallele zur fünften Bitte des V. U. in den Worten: „vergieb uns, Vater, denn wir haben gesündigt," sondern auch zu den beiden lezten Strophen des vorliegenden Gebetes. Es ist nemlich in die siebente und zehnte Bitte der achtzehn sowohl (*Vitringa* p. 1035.), als in dem angeführten Auszuge ausdrücklich von den vielen Drangsalen (ענייני) und Zerwürfnissen (ריבנות) der Juden in der Zerstreuung, dann von der Hofnung ihrer nahen Erlösung (מהר לגאלנו), die Rede, wenn die Posaune ertönen wird, sie in das Vaterland zurückzuführen. Das Alles faßt Jesus in eine Bitte zusammen (V. 13.): in solche Anfechtung (*πειρασμός*, מסה, ܢܣܝܘܢܐ, Syr., sollicitatio ad peccandum) führe uns nicht, sondern befreie uns von dem Bösen (*πονηρόν*, Joh. XVII, 15. der Syr. hier und in unserer Stelle ܒܝܫܐ, מרע, von dem Weltbösen (1 Joh. III, 12.). In der Ausgabe von Grießbach, Tischendorf (Leipzig

1841.) werden zwar bei Lukas die Worte ῥῦσαι ἡμᾶς ἀ. τ. π. aus dem Texte entfernt und auch von Knapp für verdächtig erklärt. Sie finden sich aber nun in dem von Tischendorf herausgegebenen Codex Ephraemi rescriptus Lips. 1843. mit dem Schreibfehler *PYΣE HMAΣ*, und scheinen der Wiederaufnahme auch aus anderen Gründen würdig zu seyn. Ueber die Sammlung, oder Wiederkehr der Juden aus der Zerstreuung eröfnet uns übrigens Johannes aus dem Munde Jesu (Ev. XI, 52.) andere Ansichten, und darum weicht auch hier sein Socialgebet in zusammenziehender Kürze wesentlich von den achtzehn Segnungen der Synagoge ab. Was endlich die in dem gewöhnlichen Texte des Matthäus (V. 13.) zu lesende Doxologie betrift, so ist ihr, von äußeren Gründen abgesehen, zwar die Bemerkung nicht günstig, daß Jesus seinen Schülern kein vollständiges Formular des Gebetes mittheilen, sondern nur wesentliche Gegenstände desselben bezeichnen wollte. Aber eine ganz ähnliche Lobpreisung finden wir nicht allein in anderen jüdischen Gebeten (bei Schöttgen), sondern auch in dem ausführlichen und abgekürzten Texte der alten achtzehn Segnungen; und da sich nun Jesus einmal über den Anfang und Schluß seines Gebetes erklären mußte, so scheint es immer angemessen, was den Text des Matthäus anlangt, die kritische Untersuchungen hierüber noch nicht für geschlossen zu erklären. In kritischer Rücksicht kann hier noch auf meine Abhandlung (im NU. als Erbauungsbuch für jeden Christen. 8te Aufl. Leipzig 1843.) verwiesen werden.

Der dritte Gegenstand des jüdischen Cultus endlich, welchen Jesus in diesem Abschnitte bespricht, ist das Fasten, über welches er sich also vernehmen läßt (V. 16—18.). „Wenn ihr fastet, sollt ihr es nicht, wie die Heuchler, darauf anlegen, eine düstere Miene zu haben; denn sie entstellen nur ihr Antliz, um ihr Fasten Anderen zur Schau zu tragen. Bestimmt erkläre ich euch, sie

haben ihren Lohn dahin. Wenn du daher fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Gesicht, daß dir Niemand dein Fasten ansieht, als der Vater im Verborgenen. Er, der in das Verborgene schauet, wird es dir vergelten." *Νηστεύειν*, עִנּוּי, צוֹם, daher תַּעֲנִית, ieiunium, ein eigner Tractat der Mischna, welcher von der Enthaltsamkeit der Nahrung und Maceration des Körpers handelt; sie hatte verschiedene Grade und theilte sich in die gesezliche und freiwillige. Gesezlich war das Fasten bei den Juden am großen Versöhnungsfeste von einem Abende zum anderen (3 Mos. XVI, 29.), und traditionell (Taanit c. III. §. 8.) im Herbste, wenn die Regenzeit nicht eintrat und die Aussaat gefährdet erschien. Weil aber die Stabilitätsmänner (אנשי מעמד), oder Rigoristen das Fasten für verdienstlich hielten, so fasteten sie zweimal (Luk. XVIII, 12.), bis viermal in der Woche (Taanit c. IV, §. 3.), erschienen in der Synagoge nachlässig gekleidet, blaß und verdüstert (*σκυθρωποί*; der Syrer ܣܡܝܩ̈ܐ, qui corrumpunt faciem, d. h. qui vultum tristem praeferunt, im Gegensatze von *χαρώψ*, der einen Gruß im Gesichte trägt, s. *Lennepii* etymologicon v. *σκυθρωπός*), um das Verdienstliche ihrer Carnificin, oder Maceration Jedem anschaulich zu machen. Diesen pietistischen Werkdienst verwirft nun Jesus gänzlich und stellt dafür den sittlichen Werth des Fastens in ein helles Licht. Ißt und trinkt der Mensch in der Regel gerade so viel, als es nöthig ist, sein Leben kräftig zu erhalten; so handelt er eben so unvernünftig, wenn er überdies noch fastet, als ein Schwelger und Trunkenbold. Weil aber Jenes von den Allerwenigsten geschieht, und eine weit größere Zahl an der Gefräßigkeit und Trunksucht stirbt, als an irgend einer anderen Krankheit; so sollten sie auch auf eine gemessene Diät gesezt werden, und ein Fasttag in der Woche würde ihnen viel zuträglicher seyn, als ein Feiertag. Nur von diesem Standpuncte aus ist das Fasten ein Gegen-

stand der Moral nach dem Gewissen des Einzelnen, der am besten beurtheilen kann, was ihm dem Leibe und der Seele nach zuträglich ist. Darum hat auch Jesus das Fasten nicht angeordnet, sondern nur zugelassen und von seiner Sittlichkeit im Allgemeinen gesprochen. Wenn nun aber Jemand, aus eigner Einsicht, oder bevormundet von seinem Priester, oder Arzte fastet; so kommt Alles darauf an, wohl zu bedenken, daß er hier eine Selbstpflicht erfüllt, die nicht gottesdienstlicher Natur, sondern ihm allein zuträglich und nützlich ist. Dabei den Mund zu verziehen, wie bei dem Einnehmen einer bitteren Arznei, ist kindisch; sich dabei sentimental und leidend zu gebehrden, ist weibisch; bei der willkührlichen Kasteiung des Körpers mittelbar, oder unmittelbar Anspruch auf Tugend und Frömmigkeit zu machen, ist pharisäisch und pietistisch; diese Kasteiung aber Wochen und Monate lang so weit zu treiben, daß man sich zum Gerippe fastet, ist thöricht, unsittlich, unchristlich und hypermuhamedanisch. Auch bei einem besonnenen und zweckmäßigen Fasten soll der Mensch das nicht scheinen wollen, was er nicht ist, sondern das vor Gott und Anderen im Stillen thun und seyn wollen, was er in der That ist. So spricht die Weisheit Christi zu seinen Verehrern; aber sie fasten und fasten nicht, Beides zur Unzeit; das ist das falsche Christenthum, welches er als Heuchelei bezeichnet.

Sechs und dreißigstes Kapitel.

Vierte Fortsetzung der Bergrede.

Uebergang zur Selbst- und Socialpflicht.

(VI, 19—VII, 5.)

Die Bergrede wendet sich nun von den kirchlichreligiösen zu den wichtigsten Selbst- und Socialpflichten mit

besonderer Rükſicht auf die ſittlichen Bedürfniſſe des Volkes. Sie handelt demgemäß

a. zuerſt von den himmliſchen Schätzen (VI, 19—24.) und theilt uns darüber Folgendes mit.

„Sammlet euch nicht irdiſche Güter, welche Motte und Wurmfraß entſtellen, oder Diebe ausgraben und entwenden. Sammlet euch vielmehr himmliſche Schätze, welche iene Thiere nicht zerſtören, Diebe nicht ausgraben und entwenden können. Denn wo euer Schaz iſt, da iſt auch euer Herz. Des Leibes Leuchte iſt das Auge: iſt das Auge klar, ſo iſt der ganze Körper erleuchtet. Iſt hingegen das Auge ſchlecht, ſo iſt der ganze Körper verfinſtert. Wenn nun das, was in dir Licht ſeyn ſoll, Finſterniß wird, wie groß wird dann die Finſterniß ſeyn! Zwei Herren kann Niemand dienen; entweder wird er den Einen lieben, oder den Anderen haſſen, das heißt den Einen vorziehn, den Anderen nachſetzen. So könnet auch ihr nicht Gott und dem Mammon dienen.“ *Θησαυρός* von *τίθημι* und *ἀήριον*, wie das hebr. אוצר und das ſyr. ܐܘܨܪܐ nach ſeiner Urbedeutung, recondere, aufbewahren, wird von Vorräthen aller Art, namentlich aber hier von den Feldfrüchten und Kleidern gebraucht, die der Morgenländer in unterirdiſchen Bewahrniſſen zu verſchließen pflegte. Mit dem Zeitworte *θησαυρίζειν* verbunden, bezeichnet es das leidenſchaftliche und vorherrſchende Aufſammlen dieſer Vorräthe, als des höchſten Lebensgutes, wodurch folglich die untergeordnete Rükſicht auf die nöthigen Lebensbedürfniſſe keineswegs ausgeſchloſſen wird. *Σής*, עש, ſyr. ܥܫܐ, iſt unbezweifelt tinea, die Motte, ein die Kleider zernagendes Inſect (Jeſ. L, 9. LI, 8. Sirach XLII, 13.), welches die LXX durch *βρῶσις*, Aquila aber

durch *βρωτήρ* übersezt. *Βρῶσις* nach Malach. III, 11. אכל, *βρωτήρ*, syr. ܐܟܠ, der in der angeführten Stelle ausdrücklich als Getraidewurm bezeichnete Feind der Feldfrüchte, für welchen die LXX ebenfalls das abstracte *βρῶσις* hat. Es verräth sich auch hier bei dem Uebersetzer des aramäischen Matthäus der Mangel an griechischer Sprachkenntniß; denn die Grammatiker unterscheiden sonst folgende Gattungen, *ἴπες*, *θρίπες*, *ἴχες* und *κίες*, und das lezte Wort *κίς* (curculio) wurde ausdrücklich von Sitophagen, oder Kornfressern gebraucht (*Ammonius* de differ. voc. unter *ἴπες* und Valkenäer in den animadversion. ad *Ammon.* p. 101.). In keinem Falle ist hier vom Roste, sondern von zwei Arten verderblicher Insecten (sarcitella und frumentarius) die Rede. Ferner (V. 21.) steht *ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς*, syr. ܥܝܢ ܦܫܝܛܬܐ hebr. עין תמימה, טובה, ישרה, das erleuchtete, reine, klare Auge (1 Sam. XIV, 27. u. 29.), denn *ὁ πονηρός*, עין רעה, dem neidischen, trüben, schielenden (Matth. XX, 15.) gegenüber, und zwar als Symbol des moralisch klaren und von der Sinnlichkeit getrübten Bewußtseyns. In dem 24. V. ist *μαμωνᾶς* (wahrscheinlich מאמון, Gegenstand des Vertrauens, Ps. XLIX, 7.) nach der Versicherung Augustins (Quaestiones evangelicae 34), dessen Zeugniß für competent erachtet werden muß, ein punisches Wort, den Reichthum als den Götzen der Phönicier zu bezeichnen, von welchen es zu den Syrern und selbst zu den Griechen übergegangen ist. Es kommt im Talmud häufig in der Bedeutung von Geld, Geldangelegenheit vor. Die Peschito behält es bei (ܡܡܘܢܐ, und Schaaf im lex. syr. erklärt sich mit Recht die Wurzel ܐܡܢ, אמן). Auch Paulus (exeget. Handbuch I, 687.) scheint diese Etymologie anzuerkennen. Anders Irenäus (III, 8.) und die Ascheten, die von allegorischen Muthmaßungen ausgehen. Die Stelle selbst nach ihrem Sachinhalte ist eine der wichtigsten für die christliche Agathologie in der Sittenlehre. Der Wille des

sinnlichen Menschen ist zuerst instinctartig auf äußere Gegenstände gerichtet, welche seinen Begehrungen entsprechen, seine Blicke ergötzen, ihm körperlich angenehme Empfindungen gewähren, oder seine phantastischen Neigungen (ἀλαζονεία, 1 Joh. II, 16. fallacia superba) befriedigen. Der Repräsentant dieser Sinnengüter ist der Vorrath, oder Reichthum, als allgemeines Tauschmittel aller dieser Lüste. Da nun der innere Mensch nach etwas Höherem und Besserem strebt (Röm. VII, 22. VIII, 5.), als nach diesen hinfälligen und vergänglichen Gütern, so steht er mit sich und seinem besseren Selbst im Widerspruche, wenn er sie als das erste und einzige Ziel seines irdischen Strebens betrachtet. Mit diesem Spruche Jesu fällt der gröbere und feinere Epikureism, der außer dem Vergnügen der Anschauung, des körperlichen und phantastischen Genusses keine Lust und Freude kennt; er ist der Götze von Tausenden in den Hütten und Palästen, die sich Christen nennen und doch für die erste Aufgabe des sittlichen Lebens, das sinnliche Weltgut, oder das nur Angenehme und materiell Nützliche dem bleibenden Gute des Geistes und Herzens unterzuordnen, keinen Sinn haben. Dieses sittliche höchste Gut nun nennt das N. T. einen himmlischen Schaz, oder Reichthum in Gott (Luk. XVI, 21.), Fülle Gottes (Ephes. III, 19.), Gerechtigkeit nach den Gesetzen des göttlichen Reiches (Matth. VI, 33.), und noch bestimmter das Halten des göttlichen Wortes, oder das Vollbringen des göttlichen Willens (VII, 22. 24.), welches mit der Erfüllung sittlicher Pflichten identisch ist (Philipp. IV, 8.). In eben dem Verhältnisse, als das höchste Gut der Moral Jesu sich über das gesezliche Ehrbare der Stoiker und das bloß formelle Pflichtgut der kantischen Sittenlehre erhebt, entfernt es sich von dem mystischen Heilgute der pietistischen Moral, welches ohne freie That des Willens durch den Glauben als eine compacte und massive Tugend ergriffen werden soll. Was an dieser Ansicht Wahres ist, gehört der

Psychologie des Glaubens in der Dogmatik und nicht der Tugendlehre an, die sich immer nur mit Werken in Gott gethan (Joh. III, 21.) zu beschäftigen hat. Die reine christliche Weisheitslehre der von Gott erleuchteten Vernunft, oder die religiöse Rationalität steht dem Rationalism als subiectiver Dialektik, und dem Irrationalism, als principienloser Doctrin gegenüber, und ruht schon darum auf einem unerschütterlichen Fundamente, weil sie ein festes Band zwischen der Wissenschaft und Glaubenslehre knüpft. Klar und bestimmt geht das aus der Vergleichung des körperlichen Auges mit dem geistigen hervor, welches offenbar die Vernunft als lebendige Gottesidee, oder das moralische Bewußtseyn bezeichnet. Denn wie ein trübes, verdorbenes Auge die gänzliche Verfinsterung des Körpers zur Folge hat; so verhüllt das von sinnlichen Begierden erfüllte Bewußtseyn (1 Kor. II, 14.) dem Menschen die Heiligkeit der Pflicht und den hohen Werth der himmlischen Güter, daß er, wie die in Wollüsten lebende Wittwe (1 Tim. V, 6.), lebendig todt ist. Und obschon die psychologische Freiheit, oder sogenannte freie Willkühr auf dem Gebiete des Rechtes als ein Vermögen der Wahl zwischen zwei entgegengesezten Gegenständen betrachtet wird (m. christl. Sittenlehre. Zweite Ausg. Leipzig 1838. B. I. S. 138 ff.); so kann und darf man das doch nicht von der moralischreligiösen Freiheit behaupten, welche mit der rationalen Nothwendigkeit wesentlich identisch ist. Zwei Herren zu gleicher Zeit zu achten und zu lieben vermag schon der Diener in seinem Berufe nicht; denn wenn sie ihm zu gleicher Zeit gebieten, namentlich im entgegengesezten Sinne, so muß Einer von ihnen unwiderruflich nachstehen, was ohne Hintansetzung und Verachtung nicht geschehen kann. Das gilt aber noch viel mehr von dem Conflicte sinnlicher und himmlischer, oder sittlicher Güter; das Höhere darf dem Niedrigen, das Unbedingte dem Bedingten niemals coordinirt, oder alternirend zur Seite gestellt werden;

wer nicht mit mir ist, spricht Jesus (Luk. XI, 23.), der ist wider mich; es bleibt hier dem Tugendhaften nur der Weg der strengsten Unterordnung übrig, wenn er von der Sünde frei und mit Gott sittlich Eins werden will. Diese ganze, von einigen Auslegern aus der Bergrede ausgeschiedene Perikope, steht also mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden im genauesten Zusammenhange der Ideen und macht einen wesentlichen Theil der christlichen Moral aus. Hieran schließt sich nun noch ein neuer Abschnitt

b. von den ängstlichen Lebenssorgen (V. 25—34),

welcher also beginnt: „Darum rathe ich euch, gar nicht ängstlich besorgt zu seyn, was ihr essen, trinken, oder womit ihr euren Leib bekleiden möget. Das Leben ist mehr werth, als die Nahrung, und der Leib, als die Kleidung. Betrachtet nur die Vögel unter dem Himmel, die nicht säen, nicht ernten, keine Vorräthe sammlen; dennoch nährt sie euer himmlischer Vater. Ist nicht ein großer Unterschied zwischen euch und ihnen? Wer kann unter euch durch Sorgen das Maas seines Leibes um eine Spanne verlängern? Und warum soll euch erst die Sorge für eure Kleidung bekümmern? Nehmt nur die Feldlilien wahr, wie sie gedeihen, ob sie schon nicht arbeiten oder sticken. Gewiß war Salomo in seiner vollen Pracht nicht wie eine derselben geschmückt. Wenn nun Gott schon das Gewächs des Feldes, welches heute da ist und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wie viel mehr wird er das euch thun, ihr Glaubensschwachen! Hebt also die Sorge für Speise, Trank und Kleidung auf, denn darum kümmern sich nur die Heiden; euer himmlischer Vater aber kennet alle eure Bedürfnisse." *Μεριμνήσητε* (V. 25.) von *μέρω*, divido und *μένος* oder *ψυχή*, animum diducere Virgil.

Aen. V, 720. huc et illuc dividit in partesque rapit varias VIII, 19. diverse trahunt Terentii Andria I, 5, 25. das Gemüth von der Gegenwart abziehen und auf den Gegenstand eines künftigen Anliegens hinlenken. In dieser guten Bedeutung des Wortes kommt es Psalm XLI, 2. vor: משכיל אל דל, der für den Armen sorgt. Das syr. ܐܬܨܦܝ, ne sollicite curetis drückt schon das kümmerliche und zweifelnde Sorgen aus, und in diesem Sinne wird das Wort in unserem Abschnitte gebraucht. Zu dem 26. V. findet sich eine treffende Parallele in der Mischna (קידושין c. IV. §. 14.). Der Rabbi Simon spricht: „hast du ie ein Thier, oder einen Vogel gesehen, der ein Gewerbe triebe? Dennoch erhält sie der Schöpfer auch ohne sein Bemühen: Und den Menschen, der ihm zu dienen berufen ist, sollte er nicht ohne sein Zuthun ernähren? Ihm gab er ia das Gesez, das ihn in der Jugend stärkt und im Alter mit Muth und Hofnung erfüllt." Die ἡλικία V. 27. ist das hebr. קומה (Ephes. XIII, 18.) die körperliche Länge oder Procerität des Menschen, nach dem Syrer ܩܘܡܬܗ, statura eius, ohne Rüksicht auf das Alter, welches den erwachsenen Menschen von selbst begleitet (Joh. IX, 21.) Auch ἡλικία, von ἅλω, ἁλίσκω, capio, bezieht sich ursprünglich nur auf die quantitas mensurae (*Lennep.* etymol. h. v.), und wird dann erst auf die Zeitreihe des Alters übergetragen. *Πῆχυς*, cubitus, von πήγνυμι, πεπυγέναι, den Vorderarm als Stüzpunct des Auflehnens gebrauchen; daher die LXX Sprüchw. XXXI, 19. πήχεις für χεῖρες setzen, πηχῦιον bei Stobäus für σπιθάμη, die Spanne, gesezt und diese wieder als τὸ ἐλάχιστον von Lukas (XII, 26.) dem πῆχυς gleichgestellt wird. Der Mensch kann wohl durch Mäßigkeit sein Leben verlängern; der kleine Mensch aber, wie oft er sich auch strecken mag, kann sich doch niemals sorgend über das ihm gesezte Maas ausdehnen. Die Feldlilie (V. 28. κρίνον, שושן) ist die prächtige weiße Lilie des Thales (Hoheslied

II, 1.), welche nach Plinius (H. N. XIII, 4.) in den Thälern von Syrien und Palästina häufig gefunden wird (*Celsii* hierobotanicon I, 387.). An die Kaiserlilie, oder Purpurlilie von Susa, dem Vaterlande der feineren Rosen und Lilien zu denken erlaubt der Zusammenhang der Rede nicht. Die ὀλιγόπιστοι, oder קטני אמונה des Talmud, sind Menschen von schwachem und engherzigem Glauben, die sich von vorherrschender Begierde des Sinnlichen zu einem kindlichen Vertrauen auf Gott nicht erheben können. Epikureism und Mysticism sind gleich starke Hemmnisse des wahren Glaubens. Daß endlich (V. 34.) μεριμνήσει transitiv (wie μαθητεύσατε Matth. XXVIII, 19.) zu erklären sei, läßt sich zwar aus grammatischen Gründen nicht nachweisen. Wenn aber der Morgen hier personificirt wird, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß er weder sorgen, noch geplagt werden, wohl aber Sorge und Plage herbeiführen kann. Jede Sorge, namentlich die kümmerliche und peinliche soll ihre Zeit haben.

Wenn man den Inhalt dieses Abschnittes genauer erwägt, so wird man nicht in Abrede stellen können, daß er mit dem vorhergehenden genau zusammenhängt und bei aller Popularität des Vortrages doch auch eine Tiefe und logische Ordnung der Gedanken verräth, die bei morgenländischen Schriftstellern selten gefunden wird. Unter uns würde der Volksredner bei der Behandlung dieses hochinteressanten Gegenstandes von einer schulgerechten Definition der Sorge ausgegangen seyn, sie von einer wirklichen Bestrebung, oder Handlung unterschieden, ihr Wesen auf die Erfassung eines mehr oder minder nahen, künftigen Anliegens beschränkt, und sie dann in die weise, aus der freien und zweckmäßigen Aussicht in die Zukunft geschöpfte, und unweise, das heist ängstliche, harmvolle und sich dadurch in ihrem eigenen Bestreben vernichtende Sorge eingetheilt haben. Nun ist zwar diese Spaltung der Begriffe allerdings nothwendig und nüzlich, weil man sonst

Gefahr läuft, dem Leichtsinn, der Gedankenlosigkeit und Trägheit, oder wohl gar dem blinden Vertrauen auf eine alle Schranken der Natur überschreitende Hülfe Gottes in der Noth, bei der Erklärung unserer Stelle das Wort zu reden. Jesus aber begnügt sich mit dem bloßen Gegensatze materieller und geistiger Sorgen für das Reich Gottes und den Mammon, der in seiner Vergrede iede weitere Erklärung überflüssig machte; in Rükſicht auf iene hatte er seinen Jüngern die im gemeinen Leben erforderliche Thätigkeit durch Lehre und Beispiel empfohlen (M. X, 10.); diese aber (VI, 33.) schärft er als unbedingt und nothwendig ein, wodurch mögliche Mißverständnisse schon von selbst entfernt wurden. Er geht daher sofort zur synthetischen Führung des Beweises für den Hauptsaz über, daß die vordringende Herrschaft sinnlicher Lebenssorgen verwerflich sei, und leitet den ersten Grund desselben aus dem Gebiete der teleologischen Urtheilskraft von der höheren Stellung des menschlichen Lebens und Körpers im Vergleiche mit dem geringeren Werthe der Nahrung und Kleidung ab. Da der Mensch sich iene höhere Güter nicht selbst gegeben, sondern sie unläugbar aus Gottes Hand erhalten hat, so ist nichts vernünftiger, als das Vertrauen, daß der Schöpfer, weil er ihm das Bessere verlieh, ihm auch die geringeren Mittel zu Erhaltung des Lebens und Bekleidung des Körpers nicht versagen werde, wenn er nur von seinen Kräften den erforderlichen Gebrauch macht. Daher der Zusaz, daß die Vögel nicht säen, ernten, oder Vorräthe sammlen, was doch die Menschen thun und thun müssen, wenn sie der himmlische Vater nähren und kleiden soll. Mathematisch stringent ist nun dieses Argument keineswegs, wie das iede Mißernte und Hungersnoth zeigt: wohl aber ist es höchst stringent für den Gläubigen an Gottes moralische Weisheit, oder Vorsehung (Röm. XI, 33.); denn da, wo sich diese Weisheit technisch in dem wundervollen Geschenke des Lebens und Leibes kund giebt, kann und wird sie sich auch moralisch durch Vollendung

ihres Werkes, das heißt durch die Darreichung der Mittel zur Verwirklichung des Endzweckes bewähren, weil sie dem Menschen eine höhere Stellung vor dem Thiere in der Schöpfung angewiesen hat. Kein Skeptiker und kein Mystiker wird es läugnen, daß in diesem Beweise die reinste Rationalität des tetralogischen Argumentes für Gottes Walten in der Schöpfung an das Licht tritt. Ihm auf dem Fuße folgt der zweite Grund von der Unnützlichkeit grämlicher Sorgen. Kein Zwerg kann ein Riese, kein Mensch von kleiner Statur auch nur eine Handbreit (זרת 2 Mos. XXVIII, 16.) länger werden, wie ängstlich auch seine Bestrebungen seyn mögen, weil das die natürliche Anlage seines Körpers nicht gestattet. Eben so vergeblich sind die leidenschaftlichen Sorgen für einen Wohlstand, der unsere Bedürfnisse überschreitet (Pred. Salom. IX, 11.); den wenigen Reichen müssen immer viele Arme gegenüberstehen, und der Kummer ist, wie der Neid, ein grämliches Laster, welches die eigene Kraft verzehrt, das gewünschte Ziel zu erreichen. Der Mensch braucht wenig und auch das nur auf eine kurze Zeit; Fleiß und Vertrauen auf Gott allein sollen die weise Sorge des Frommen begleiten. Daher wendet sich Jesus mit besonderer Rücksicht auf die Kleidungssorge, welcher der Ungebildete unter allen Völkern ergeben ist, zu dem dritten Grunde, welcher von der jeden menschlichen Schmuck übertreffenden Pracht der Lilien auf freiem Felde genommen ist. Man hat Jesu selbst in religiösen Reden vorgerückt, er habe nur eine dürftige Kenntniß der Natur besessen und bei Weitem nicht so tief aus dieser Quelle der göttlichen Offenbarung geschöpft, als es von den Dichtern des alten Bundes und im neuen selbst von Paulus geschah. Das läßt sich schon daraus erklären, daß die Betrachtung der sichtbaren Natur nur durch analogische Religionsbegriffe zur Belebung der göttlichen Idee führt, während das moralische Gottesreich, mit dem sich Jesus fast ausschließend beschäftigte, auf einer unmittelbaren Thatsache des sittlichen Bewußtseyns beruht, die

der Fassung des Volkes mit leichter Mühe eben so nahe gebracht werden kann, als die äußere Anschauung der sinnlichen Weltordnung. Daß aber die Bergrede auch diese nicht verschmäht, beweißt das Beispiel der gemeinen Lilie ohne Widerspruch; denn wenn die gedankenlose Pflanze in einer Herrlichkeit prangt, welche selbst der königliche Schmuck nicht erreichen kann, so geht aus dieser flüchtigen Erscheinung deutlich hervor, daß Schönheit und Prunk des Gewandes nicht ein Gegenstand der ängstlichen Sorgfalt des Menschen seyn soll, welcher schon durch seine Gestalt über sie erhaben und eines höheren, unvergänglichen Schmuckes der Seele (1 Petr. III, 3 f.) fähig ist. Die nächste Folge von dem Allen ist, daß sich der Gläubige aller ängstlichen Nahrungssorgen entschlagen und vor Allem den Wahn aufgeben soll, daß in unermeßlichen Vorräthen irdischer Erzeugnisse das höchste Glück des Lebens zu finden sei. So denken nur die Heiden, welche himmlische Güter weder schätzen, noch begehren. Der fromme Gottesverehrer hingegen weiß, daß Gott nicht nur seine sinnliche Bedürfnisse kennet, sondern sie ihm auch gewähren wird, wenn er sie mit ruhigem Fleiße auf dem Wege seines Berufes sucht. Hieran schließt sich nun die Schlußfolge an, daß die Gerechtigkeit vor Gott in seinem Reiche des Lebens höchstes Gut sei, dem alle übrige frohe Lebensgenüsse von selbst folgen würden. Nach der eigenen Erklärung Jesu besteht also Gerechtigkeit in der Erfüllung aller Pflichten gegen Gott und die Menschheit und ist folglich rein sittlicher Natur. Dennoch sagt er von dem Pharisäer, der zu ihm in diesem Sinne gesprochen hatte, er habe vernünftig (νουνεχῶς Mark. XII, 34. der Syrer ܒܚܟܡܬܐ, sapienter) geantwortet und sei nicht ferne von dem Reiche Gottes. Paulus (Röm. III, 22.) faßt dieselbe Idee summarisch, aber auf demselben moralischen Grunde auf. Das beigesezte προστεθήσεται, Syr. ܢܬܝܗܒ ܠܟ, adiicientur, deutet auf die Zugabe der übrigen Lebensgüter hin, die nach Gottes Willen und in der von ihm gelenkten Ordnung der Dinge hinzu-

kommen sollen; nicht, als ob sie mit der Gerechtigkeit, zu welcher auch die Berufs- und Lebenspflichten gehören, im Widerspruche ständen, und durch einen besonderen Act der göttlichen Allmacht erst hinzugefügt werden müßten (vgl. m. christl. Sittenlehre B. I. S. 214. ff.); sondern darum, weil in dem Hohen und Höchsten das Geringere und Niedrige schon enthalten ist und zulezt auch in der Erscheinung hervortreten muß. Treflich sagt hievon Plato: „es giebt zweierlei Güter, göttliche und menschliche; doch hängen diese von ienen ab (ἤρτηται). Wenn nun ein Staat die größeren hat, so besizt er auch die geringeren; wo nicht, so wird er beider beraubt. Es ist aber unter den geringeren Gütern das erste die Gesundheit, das zweite die Schönheit, das dritte die Kunst des Weltlaufes und der körperlichen Beweglichkeit, das vierte der Reichthum, welcher fürwahr nicht blind, sondern scharfsichtig (ὀξὺ βλέπων) ist; wenn er die Klugheit (φρόνησις) zur Begleiterin hat. Man muß daher alles Menschliche auf das Göttliche, das Göttliche auf die leitende Vernunft (νοῦν ἡγεμόνα) beziehen (de legg. l. I. opp. ed. Bipont. t. VIII, p. 18.)." Das ist in iedem Falle ein neuer Beweis für die Behauptung Augustins, daß die christliche Philosophie der platonischen am nächsten stehe. Es ist nun noch die lezte Paränese dieses Abschnittes, nämlich

c. die Mißbilligung absprechender Urtheile über die Sittlichkeit Anderer (VII, 1—4.)

übrig, der zunächst gegen den stolzen Pharisäism, dann aber gegen alle dieienigen gerichtet ist, welche streng in dem Tadel Anderer und dafür bis zur Verblendung nachsichtig gegen sich selbst sind. „Verurtheilt Andere nicht, daß auch ihr nicht verurtheilt werdet; denn dasselbe Urtheil, das ihr über Andere fället, wird man über euch aussprechen, und mit demselben Maaße, mit dem ihr Andere messet, wird man euch messen. Warum

siehst du den Splitter in dem Auge deines Bruders, und nimmst doch den Balken in deinem Auge nicht wahr? Oder wie magst du zu deinem Bruder sprechen: erlaube mir den Splitter aus deinem Auge zu ziehen, da doch ein Balke in deinem Auge ist? Heuchler, nimm zuerst den Balken aus deinem Auge weg, und dann magst du bedacht seyn, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen." Der Uebergang von der vorhergehenden Section zu der vorliegenden wird durch die Bemerkung vermittelt, daß die Menschen häufig die ganze Schärfe ihrer moralischen Urtheilskraft gegen die Fehler ihrer Umgebungen richten, ihre eigene, oft viel größere Gebrechen aber nicht wahrnehmen, weil sie die Eigenliebe über ihre persönliche Unsittlichkeit verblendet. Diese Reflexion findet sich bei Griechen, Römern und selbst bei den Rabbinen häufig, ja fast mit denselben Worten und Wendungen wieder, wie man aus den Anmerkungen von Lightfoot, Schöttgen und Wetstein zu unserer Stelle sehen kann. Durch diese Parallelen verliert indessen das Gebot Jesu nichts von seiner Heiligkeit, weil die Göttlichkeit desselben nicht von der Mannigfaltigkeit des Buchstabens, sondern von der Einheit ihres Sinnes und Geistes mit der göttlichen Idee abhängt, welche hie und da nur heller und deutlicher aus den Tiefen der Vernunft hervortritt. *Κρίνειν*, דין (V. 1.) heißt sich zum Richter über Andere aufwerfen, wozu, was den Thatbestand ihrer Handlungen betrift, allerdings ieder Einzelne berechtiget ist. Ueber die subiective Sittlichkeit derselben, und noch viel mehr über den moralischen Werth, oder Unwerth der Person hingegen, steht ihm kein Verdammungsurtheil zu, weil er weder die inneren Bewegungsgründe der einzelnen That, noch die ganze Richtung des Gemüthes bei Anderen zu bemessen und hiernach ihre Schuld zu bestimmen vermag. Es empfahlen daher schon die Rabbinen in diesem Urtheile die Maximen der Billigkeit (כף זכות) und lehrten:

Maas für Maas (מדה כנגד מדה), was mit den Worten Jesu genau zusammenstimmt. Es wird aber der kleine Fehler des Anderen κάρφος genannt (V. 3.), der Halm, Splitter, von κάρφω, sicco, κάρφος, die kleine hölzerne tessera militaris (*Polyb.* hist. VI, 36.) und καρφαλέος (Hom. Iliad. XIII, 409.) der splitternd tönende Anklang des Spieses an dem Schilde; hebr. סרף, das trockene Oelblatt (1 Mos. VIII, 11.) chald. קיסם, festuca. Δοκός von δέκω, eripio, von den Fugen des Baues, hebr. קורה, syr. ܩܘܪܝܬܐ trabs, tignum, der einzufügende Balke eines Hauses: ein ausdrucksvolles, aber hyperbolisches Bild des eignen Fehlers. Der Inhalt des Abschnittes erklärt sich durch sich selbst. Auch in ihm erkennt man den tiefen Menschenbeobachter, welcher weiß, was seiner Zeit gebricht und wo sie der ergreifenden Lehre und Warnung bedarf. Blinder Stolz des Glaubens und der Tugend war aus der Schule der Pharisäer schon in die Herzen des Volkes übergegangen und bereitete durch ungemessene Verdammungsurtheile der Heiden den Zelotism der Partheien und durch ihn die lezte Katastrophe des jüdischen Staates vor. Da trat in dem wohl durchdachten Zusammenhange der Bergrede auch dieser Spruch des Heils gewaltig, kräftig und doch ohne verletzende Individualität und Bitterkeit hervor. Es fehlte nur noch der Epilog des ganzen Vortrages in besonderer Beziehung auf die Jünger und ihren persönlichen Beruf, den wir noch am Schlusse des Ganzen zu vernehmen haben.

Sieben und dreißigstes Kapitel.

Eindringender Schluß der Bergrede.

(VII, 6—27.)

Die von nun folgenden Gnomen werden von vielen Auslegern als sporadische Sprüche, oder einzelne Lehren betrachtet, die der Evangelist zufällig aufgereihet und zusammengestellt habe. Diese Ansicht ist aber weder mit der bisher nachgewie-

senen Anordnung der Gedanken, noch mit dem Inhalte der folgenden Peroration selbst verträglich. Es herrscht in ihr nemlich die Anwendung dessen, was Jesus bisher als Hauptlehren seines Unterrichtes bezeichnet hatte, auf den Beruf seiner Jünger und auf den Gebrauch vor, den die Zuhörer überhaupt von seinen Vorträgen zu machen hätten. Die Ideen concentriren sich sichtbar und gehen zulezt in einem Bilde auf, welches die lange Reihe seiner Lehren in eine geistige Anschauung zusammenfaßt. Es mag nun der Epilog selbst als solcher in allen seinen Theilen hervortreten. „Werfet das Heilige nicht den Hunden und eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie sie nicht unter die Füße treten, oder sich beißig gegen euch selbst wenden. Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird man euch aufthun; denn ieder Bittende empfängt, ieder Suchende findet, und iedem Anpochenden wird die Thüre geöfnet. Oder ist Einer unter euch, der seinem Sohne, wenn er ihn um Brot bittet, einen Stein reichte; oder der ihm, wenn er einen Fisch von ihm verlangt, eine Schlange reichte? Wenn nun ihr, bei allen euren sittlichen Gebrechen, dennoch wisset euren Kindern gute Gaben darzureichen; wie viel mehr wird euer himmlischer Vater denen Gutes gewähren, die ihn darum bitten! Alles folglich, was ihr wollet, daß Andere euch thun sollen, das thut ihnen auch; das ist der Inbegriff des Gesetzes und der Propheten. Gehet durch die enge Pforte ein; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt und Viele treten durch sie ein. Dafür ist schmal die Pforte und beengt der Weg, der zum Leben führt, und Wenige finden sie. Hütet euch vor falschen Lehrern, die im Schafsgewande zu euch kommen und in ihrem Inneren

reißende Wölfe sind. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; denn kann man Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen pflücken von den Disteln? So trägt auch jeder gute Baum gute, und jeder schlechte Baum schlechte Früchte; ja es kann nicht einmal der gute Baum schlechte, der schlechte Baum hingegen gute Früchte tragen. Bringt aber ein Baum nicht gute Frucht, so hauet man ihn ab und wirft ihn in das Feuer. An ihren Früchten also sollt ihr sie erkennen. Nicht Jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird in das Himmelreich kommen, sondern der, welcher den Willen meines himmlischen Vaters vollbringt. Wohl mögen Viele an jenem Tage zu mir sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gelehrt, in deinem Namen die Dämonen ausgetrieben, in deinem Namen große Thaten vollbracht? Hier werde ich ihnen dann erklären: ich habe euch nie erkannt, zurück von mir ihr Bösewichter! Wer also meine Worte hört und sie vollbringt, den werde ich dem klugen Manne gleichstellen, der sein Haus auf einen Felsen baute, da strömte der Plazregen, es schwollen die Bäche und sausten die Winde und warfen sich auf dieses Haus: dennoch wankte es nicht, weil es auf einen Felsen gebaut war. So gleicht der Mann, der meine Worte vernimmt, aber sie nicht in die That verwandelt, einem Thoren, der sein Haus auf den Sand bauet. Da strömt der Plazregen und schwellen die Bäche und sausen die Winde und werfen sich auf jenes Haus; nun stürzt es und bricht krachend in sich selbst zusammen." Mit diesen Worten schließt Matthäus die Bergrede und bemerkt zugleich, daß sie tiefe Eindrücke in dem Herzen des Volkes zurückgelassen habe.

Zur Erläuterung der ersten dieser Gnomen (V. 6.) ist nun zu erinnern, daß ἅγιον dem κοινόν oder ἀνόσιον (2 Mos. XXII, 31. טרפה), dem von wilden Thieren zerrissenen Fleische gegenüber steht, welches man den Hunden vorwarf, während das εἰδωλόθυτον (AG. XV, 29.) auf dem Markte verkauft (1 Kor. X, 25.), das ἱερόθυτον der Israeliten aber von den Priestern und Familien verspeist wurde. Dem Sprachgebrauche und Zusammenhange gemäß ist also weder von einem Amulet, noch von einem Halsbande und Nasenschmucke (Sprüchw. XI, 22.), sondern von einem Gegenstande religiösen Werthes, namentlich der höheren Messiaslehre, oder dem Worte des Heils die Rede. Dem vorhergehenden δῶτε entspricht genau das folgende βάλητε, welches abermals nicht von dem Umlegen eines Geschmeides, sondern von dem Vorwerfen einer Speise, oder Nahrung zu verstehen ist. Von der reifen und abgeklärten Perle μαργαρίτης, פנינים, vielleicht auch ברולח (nach *Bocharti* Hierozoicon p. II. l. V. c. 5.) kann das nun zwar nicht eigentlich gesagt werden, weil sie für das Schwein keinen Reiz haben würde; eher möchte das bei der Perlmuschel (mya margaritifera) der Fall seyn, deren inwohnende Schnecke, oder Auster nach der Beschreibung Bocharts (a. a. O. vergl. Okens Naturgeschichte B. V. Abtheil. I. Stuttgart 1835 S. 321 ff.) allerdings zu einem solchen Nahrungsmittel vor der Abhärtung der Schale geeignet seyn würde. Darauf könnte auch das folgende στραφέντες sich beziehen, welches kein Umkehren, sondern ein Zuwenden und Zukehren bezeichnet, wie das an gierigen Thieren häufig wahrgenommen wird, daß sie heißhungrig erst dem Fütternden die Zähne zeigen, ehe sie von seiner Speise Besitz ergreifen. So bietet sich in diesem aus dem Leben gegriffenen Bilde von selbst der Sinn dar: „rohen und ungebildeten Menschen theilet die höheren Religionslehren (Matth. XIII, 11.) vorsichtig mit, damit sie euren Unterricht nicht mißbrauchen, oder wohl gar

ihren verletzenden Eifer gegen euch selbst richten." Das Jüdischnationale in der Vergleichung der rohen Menge mit Hunden und Schweinen leuchtet von selbst ein: man darf, wie bei dem Vorwerfen der Perle, den Vergleichungspunct nicht überschreiten, weil man sonst zu leeren Muthmaßungen verleitet wird. Damit indessen die gegebene Vorsichtsregel die Schüler nicht zur Zurükhaltung und Schweigsamkeit verleite, ermahnet sie Jesus (V. 7—10.), unermüdete Thätigkeit in ihrem Berufe mit dem Gebete um eigene Erleuchtung zu verbinden. Jene erläutert er durch die Bemerkung, daß schon unser geselliges Leben ein beständiges Suchen und Finden, Anklopfen und Hereinlassen (V. 7.), Verlangen und Entgegenkommen sei, und daß man folglich ohne einen gewissenhaften und angestrengten Gebrauch seiner Kräfte auf keinen glücklichen Erfolg seiner Bemühungen rechnen dürfe. Dieses, oder die Bitte um Einsicht und Stärke zur Vollendung des Strebens macht er, ihrer Wirkung nach, durch das Beispiel eines Vaters anschaulich (V. 9 f.), der in der Gewährung der Bitten seiner Kinder niemals hinter ihren bemessenen Wünschen zurükbleibt. Läßt sich nun die Darreichung des Guten schon an einem schwachen und unvollkommenen (πονηρός im contraren, nicht contradictorischen Gegensatze von ἀγαθός, was Christus im Verhältnisse zu seinem Vater nicht einmal selbst seyn will, Matth. XIX, 17.) Menschen erwarten: wie viel mehr dürfen wir bei Gott die Erhörung eines auf unser wahres Heil gerichteten Gebetes voraussetzen. Das Unbeholfene in der Wortstellung dieser Sätze (V. 9.) ist nicht allein in der mangelhaften Sprachkenntniß des hellenistischen Uebersetzers, sondern auch in dem aramäischen Evangelium des Matthäus zu suchen; denn selbst der syrischen Peschito, welche doch schon verbessernd einschreitet, gelingt es nicht, die in ihrer Composition noch einfache Frage dieses Verses unserer abendländischen Sprachregel gemäß auszudrücken. Dennoch ist die Lehre

hier mit Bestimmtheit von Jesu ausgesprochen, daß eigene Gewandtheit und Thätigkeit auch bei der Verbreitung des Christenthums mit dem Vertrauen auf Gott Hand in Hand gehen sollten. Den Zusammenhang dieses Gebotes mit den folgenden deutet die Partikel οὖν (V. 12.) an. „Was du wünschest, daß dir Andere thun, das heißt leisten und gewähren, das thue du ihnen auch.“ Dieser ewige Kanon der Pflicht hat eine gedoppelte Seite, eine negative und eine positive. Jene spricht den Grundsaz alles Rechtes aus: verletze Niemanden, oder wie es im Buche Tobias (IV, 16.) heißt: was du selbst hassest, das thue Anderen nicht. So lehrt auch Hillel: was dir verhaßt ist (דעלך סני), das füge du auch deinem Nächsten nicht zu. So faßt ferner dieses Princip Seneca in einer köstlichen Epistel (XCIV.) auf: „willst du nicht, daß deine Gattin einen Buhlen (adulter) habe, so lege auch dir kein Kebsweib (pellex) zu:“ Positiv lautet dieses Gesez aber in dem Munde desselben Moralisten also: „was du von dem Andern erwartest, das thue du ihm selbst: denn das ist eine Grundregel, die keines Beweises bedarf, sondern von Jedem als ein überzeugendes Schlagwort (cum ictu quodam) vernommen wird (a. a. O.).“ Mit dieser Fassung war ihm längstens Aristoteles voran gegangen: „behandle deine Freunde, wie du wünschest, daß sie dich behandeln (bei *Diogenes Laert.* l. V. c. I. §. 11):“ auch wird Aehnliches von den ältesten Rabbinen in den talmudischen Sprüchen der Väter (פרקי אבות) berichtet (s. Schöttgen zu u. St.). Ist nun Gerechtigkeit und Wohlwollen nach einem allgemein gültigen Gesetze die Basis der christlichen Moral, so läßt sich die Uebereinstimmung derselben mit der formellen Sittenlehre Kants eben so wenig bezweifeln, als die Harmonie dieser mit den Aussprüchen alter Philosophen, welche Wetstein und Paulus zu unserer Stelle gesammlet haben. Aber wenn man auch die Allgemeingültigkeit einer Maxime als wesentliches Merkmal der Ge-

rechtigkeit einer Handlung betrachten darf, weil Niemand wünscht, oder wünschen kann, daß ihm Unrecht geschehe: so gilt das doch nicht von dem Wohlwollen, oder der Liebe, weil auf dem Gebiete derselben auch Handlungen gedacht werden können, welche die vorwaltende Neigung oft zur Allgemeinheit erheben will, ob sie gleich unzulässig und entschieden verwerflich ist. — So kann der Latitudinarier sich und Anderen die Nothlüge, oder die Unkeuschheit im ledigen Stande erlauben, weil seiner Meinung nach diese Maxime mit einem allgemeinen Erlaubnißgesetze jener Handlungen nicht unverträglich sei. Die Erwiederung Kants, daß man sie zwar als allgemeingültig denken, aber nicht wollen, oder wünschen könne, deckt diese Blöße nicht, weil man das, was man als allgemein zulässig denkt, auch als solches wollen kann, und die Liebe als unbestimmte Thätigkeit des Willens nothwendig der Leitung einer bestimmten Idee bedarf, wenn sie nicht, wie die Geschichte der Mystiker aller Zeiten lehrt, sich selbst täuschen und auf vielfache Irrthümer gerathen soll. Deßwegen stellt Jesus die Freiheit unter die Leitung der Wahrheit und leitet von dieser wieder die Sittlichkeit und Frömmigkeit ab (Joh. VIII, 32. XVII, 12. XVIII, 37.): so wie Paulus der Liebe, damit sie nicht Muthwillen treibe, die Wahrheit und Wahrhaftigkeit zum Muster und Vorbilde sezt (1 Kor. XIII, 4—7. Ephes. IV, 25.). Und Seneca, der in der schon angeführten treflichen Epistel (XCIV.) sich ausführlich über den Werth und Unwerth der Moralprincipien erklärt hat, verhehlt es nicht, daß die Betrachtung der Wahrheit (contemplatio et fiducia veri) die unmittelbare Quelle des sittlichen Handelns ist. In iedem Falle bleibt es merkwürdig, daß Jesus die Lehre von dem höchsten Sittengesetze vor seinen Zuhörern bespricht und sie als den Schlußstein Mose's und der Propheten darstellt. Sogar die Schilderung des rauhen Tugendpfades und der vielbetretenen weiten Lasterbahn (V. 3.) hat er mit

Cebes (tab. c. 12.), Heſiod (op. et d. v. 257 sq.) und Xenophon gemein, ob es ſchon zweifelhaft iſt, daß nur Einer ſeiner iüdiſchen Zeitgenoſſen in Paläſtina dieſe Schriftſteller geleſen, oder etwas von dem Herakles am Scheidewege vernommen habe. So treten ewige Grundſätze und Lehren, oft unter fremden Völkern und in fremden Sprachen, doch in ähnlicher Hülle und gleichem Bilde hervor, weil die einfachen Wahrheiten der Tugend und des Glaubens das gemeinſchaftliche Ziel des menſchlichen Denkens und Forſchens ſind. Zu den Eigenthümlichkeiten der vorliegenden Schilderung (V. 14.) iſt auch das τί στενὴ (quam arcta) zu rechnen (bei dem Syr. ܡܐ, מה, *TI ΣTENH* im codex rescr. ed. Tischendorf, beſtätigt von Lachmann ed. 1842., Knapp, Theile und Paulus im Handbuche, Heidelb. 1842. zu d. St.); es bezeichnet die Schwierigkeit des Einganges wie τεθλιμμένη ὁδός, via stricta et contracta *). Dieſes Wandeln der epikuriſchen Menge auf der breiten Straße der ſinnlichen Täuſchung und Handlungsweiſe führt dann von ſelbſt (V. 15—22.) zu den Abwegen phariſäiſcher Heuchler, die unter dem Gewande ſittlicher Frömmigkeit und Strenge grobe Ausſchweifungen und Laſter verbargen. Denn daß Jeſus vorzugsweiſe dieſe auch in Galiläa ſich umhertreibende Sophiſten und Glaubensfälſcher im Sinne hat, läßt ſich nach andern Bezeichnungen derſelben (XXIII, 14 ff.) kaum bezweifeln: daher denn auch gelehrte Ausleger unter dem Schafskleide (V. 15.) nicht die Haut oder das Fell (κώδων), ſondern den Sinn und die Denkart (wie bei Horaz die animi sub volpe latentes) verſtehen zu müſſen glaubten. Aber für den buchſtäblichen Sinn, μηλωτή, oder αἰγεῖον δέρμα (Hebr. XI, 37.) ſcheint die Parallele (Matth. III, 4.) und namentlich Zachar. XIII, 4. zu ſprechen, wo das härene Gewand (אדרת שׂער) der Propheten ſchon als

*) Die Hinderniſſe des Wandelns auf dem ſchmalen Pfade.

falsch und trügerisch geschildert wird. *Τρίβολος* (V. 16.), דרדר, 1 Mos. III, 18. soll nach Celsius (Hierobot. II, 128.) die fagonia arabica, nach dem Zeugnisse der Rabbinen die gemeine Gartendistel seyn: in Virgils Landbau übersezt Voß die Stelle (I, 153 f.) lappae tribulique frischweg: Kletten und Dorngesträuch, mit der Bemerkung: „ein Kraut mit einer stachlichten Frucht, welches in Italien sehr gemein ist." Auf eine gemeine Distelgattung in freiem Felde scheint auch der Evangelist hinzudeuten. Ueber dem *δένδρον σαπρόν* (V. 17.) schwebt noch immer ein philologisches Dunkel, man mag nun das Wort nach seiner Etymologie, oder nach der Genesis seiner Bedeutungen, oder namentlich nach der Nüancirung seines Sinnes bei dem Matthäus betrachten. Böse Bäume giebt es nicht, alte aber, faule und absterbende können theilweise eben so gute Früchte bringen, wie iunge, gesunde und kräftige, was doch Christus (V. 18.) geradezu in Abrede stellt. Allerdings hat *σαπρός* (von *σήπω*, oder *σάπω*) die Bedeutung des Faulens, oder Schlechterwerdens, aber bei den Griechen niemals im moralischen, sondern immer nur im physischen, oder ästhetischen Sinne von *οἶνος*, *ἔλαιον*, *εἰρήνη*, *λόγος*, schaler Wein, ranzigtes Oel, schlotternder Friede, schmutziges Wort (Ephes. IV, 29.) vgl. *Suiceri* thesaurus und *Lennepii* etymologicon unter d. W.). Im Aramäischen aber hat באש aus dem Hebräischen die Bedeutung faul seyn, und übel riechen, chaldäisch krank seyn, syr. ܟܝܫܐ, das Böse und Physischverdorbene zugleich, daher es VI, 13. von dem bösen Geiste gebraucht wird, in unsrer Stelle aber auch (V. 18.) die *καρποὺς πονηρούς*, ܦܐܪܐ ܟܝܫܐ, die üblen Früchte bezeichnet. In unserer Sprache kann man daher *δένδρον σαπρόν* nur übersetzen, ein schlechter Baum, das heißt, ein ausgearteter und unveredelter, wie der wilde Oelbaum (Röm. XI, 17.), welcher seiner Natur nach auch schlechte Früchte bringen muß. Von dem schlechten Men-

schen gilt dasselbe; wie er denkt und gesinnet ist, so handelt er auch (Matth. XV, 19.); es ist unvermeidlich und nothwendig, daß er sündige, weil sein Herz da ist, wo er seinen Schaz hat (Matth. VI, 21.); aber als vernünftiges Wesen kann er den physischen Drang der Lust der höheren Nothwendigkeit der Pflicht unterordnen und durch die Erfassung besserer Gedanken frei werden (Joh. VIII, 36.), und darum ist er auch für seine freie Knechtschaft verantwortlich. Aus den folgenden Versen (V. 20. u. 21.) tritt unläugbar der Gedanke hervor, daß Jesus die sittliche Pietät an sich und Anderen immer höher gestellt hat, als seine messianische Persönlichkeit und seine Wunder. Auch die kananäische Frau nannte ihn Herr (Matth. XV, 27.), aber ihr Vertrauen war ihm mehr werth, als seine Erhebung durch eine sich demüthigende Anrede, weil er seine Lehre nicht auf den persönlichen Glauben an ihn, sondern auf den lebendigen und durch die That bewährten Glauben an seinen Vater gründete (Joh. XIV, 10 ff.). Wunder für Einfältige, die Alles anstaunen, was sie nicht begreifen, hatten auch falsche Propheten wie Simon der Magier (Matth. XXIV, 24. AG. VIII, 9 ff.) verrichtet; seine Werke aber waren Großthaten, die das Gepräge ihrer Göttlichkeit nicht sowohl in dem Auffallenden der äußeren Erscheinung, als in seiner sittlichen Gemeinschaft mit dem Vater trugen, welche er auch seinen Jüngern zur Vollendung noch größerer Thaten empfiehlt (Joh. XIV, 12.). Auf diese sittliche Größe Jesu, die sich in wirklichen Thaten offenbarte, und nicht auf eine physisch und metaphysisch unhaltbare Teratologie, muß der denkende Leser des N. T. sein Augenmerk richten, wenn er in Christi Sinne und Geiste forschen und zur eigenen Ueberzeugung gelangen will. Daß aber die Errichtung eines theoretisch praktischen Lehrgebäudes seiner Religion ohne gnostisch schwindelnde Principien, mystische Träumereien, pharisäische buchstäbliche Spruchfüllsteine und ein sporadisches Zusammenraffen fremdartiger Materialien

in der Absicht Jesu lag, geht aus dem Schlusse seiner Rede (V. 24—27.) klar und deutlich hervor. Durch alle seine Vorträge zieht sich die rein göttliche und überall in das Leben eingreifende Idee Gottes wie ein Lichtstrahl durch das dunkle und unsichere Gewebe menschlicher Gedanken; es sollen nicht unerwiesene Lehrmeinungen, oder willkührliche Autoritätssätze, sondern einleuchtende und aus festen Principien hervorgehende, von der Vernunft klar erkannte und vor dem moralisch praktischen Glauben auf dem unerschütterlichen Grunde der Gewißheit aufgerichtete Wahrheiten seyn, an deren Bekenntniß und Anwendung auf das Leben man die Weisen unter seinen Schülern erkennen mag. Paulus sagt mit andern Worten, aber mit Beibehaltung eines ähnlichen Bildes (1 Kor. III, 11 ff.) dasselbe. Schon die alten Rabbinen lehrten: die Weisheit ohne That ist ein Baum mit wenigen Wurzeln und vielen Aesten, den ieder Wind umwirft: die wahre Weisheit aber gleicht einem Baume, der wenige Aeste, aber viele Wurzeln hat und eben daher in iedem Sturme unerschüttert feststeht (*Mischna* פרקי אבות, c. III. §. 17.). Heil den Wenigen, die das von ihrer christlichen Dogmatik rühmen können. — Zum Schlusse gedenkt Matthäus noch (V. 28.) des tiefen Eindruckes, welchen diese Rede auf das Volk gemacht hatte. Er erklärte namentlich die Schrift nicht wie die Pharisäer, die keine andere Topik der Gedanken hatten, als die Masora, den Targum und die Kabbala, sondern als Machthaber (Syr. ܐܝܟ ܡܫܠܛܐ, tanquam princeps), oder Fürst der Rede (καθηγήτης, Matth. XXIII, 8. ἡγούμενος τοῦ λόγου, AG. XIV, 12.), der durch die innere Gewalt (δεινότης τοῦ λόγου) der Wahrheit und des Pflichtgebotes die Gemüther beherrschte und heilige Gefühle in ihrem Inneren aufregte. Wer das nicht vermag, wird den Mangel an Interesse für seine Rede immer vorzugsweise in abstracten, leeren, schwachen und das religiöse Bewußtseyn fern, oder nur mittelbar berührenden Gedanken finden können. Nur da, wo der

Geiſt zum Geiſte und das Herz zum Herzen ſpricht, können bedeutende Wirkungen der Rede erwartet werden.

Die unſeren Abſchnitt begleitenden Parallelen des Lukas ſind zwar für die Bergpredigt von keiner Bedeutung, erheben aber die Muthmaßung, daß er aus dem Matthäus geſchöpft habe, durch ſeine Scholien, Gloſſen und nicht ſelten verunglückte Verbeſſerungen immer mehr zur Wahrſcheinlichkeit. So bietet uns Luk. VI, 37. im καταδικάζειν und ἀπολύειν einen offenbaren Zuſaz zu Matth. VII, 1. dar. Zu dem ἀντιμετρεῖν des Lezteren (V. 2.) giebt Jener (V. 38.) denſelben Gedanken in gehäuften und müßigen Prädicaten wieder. Den Spruch des M. V. 10. vom Fiſche und der Schlange verwandelt Luk. VI, 12: ſonderbarer Weiſe in das Ei und den Skorpion. Nun iſt zwar dieſes krebsartig einherkriechende und davon den Namen führende Thier (ἀπὸ τοῦ σκαιῶς ἕρπειν) in Judäa bekannt genug, da ein Berg (4 Moſ. XXXIV, 4.), ja ſelbſt die Provinz Akrobatana von ihm (עקרב, ſyr. ܥܩܪܒܐ) den Namen haben ſoll, was freilich von der lezteren noch ungewiß iſt. Indeſſen hat man doch die Figur des Skorpion mit einem Eie verglichen (*Bocharti* Hieroz. ed. Rosenmüller. t. III. p. 542), und bei der Widrigkeit des Thieres iſt allerdings der Gegenſaz bei Lukas ſchärfer und ſchneidender, als der des Fiſches und der Schlange bei dem Matthäus. Aber bei der natürlichen Einfachheit des Lezteren drängt ſich doch der Verdacht einer exaggerirenden Verbeſſerung ſchon darum auf, weil ſie mehr der Dichtung, als der Proſa, mehr dem Schauſpiele, als dem Leben angehört. Noch ſichtbarer iſt der cenſoriſche Griffel des L. VI, 45. in Beziehung auf M. VII, 16., wo er das ganze Gleichniß umſtürzt, ohne den Hauptgedanken auch nur im Geringſten zu verſtärken. Eine fortgeſezte und auch im Einzelnen wachſame Kritik iſt folglich für den gründlichen Ausleger der Evangeliſten unentbehrlich, und man mag ihr immer manche gewagte Coniectur, ja ſelbſt mehr kühne Verirrung nachſehen, da das

Bedürfniß derselben bei dem geschärften historischen Blicke der Zeitgenossen sich eher steigert, als vermindert und doch zur Befriedigung desselben im Ganzen noch Vieles zu leisten übrig ist.

Acht und dreißigstes Kapitel.

Chronologische Ordnung der Ereignisse.

Heilung des Aussatzes und Erweckung des Jünglings zu Nain.

Unmittelbar nach der Mittheilung der Bergrede berichtet uns Matthäus (K. VIII.) einige Wunderthaten Jesu, die nach den chronologischen Andeutungen des Johannes, von welchen wir uns leiten lassen, bereits in einem früheren Abschnitte besprochen worden sind. Wir setzen nemlich voraus, wie das auch von einem scharfsinnigen Erklärer der Synoptiker geschah (Exegetisches Handbuch von Paulus. Heidelb. 1842. B. I. S. 339 ff.), daß die Haltung der Bergpredigt in die Periode zwischen dem ersten (Joh. II, 13.) und zweiten Paschah (V, 1.) Jesu falle, und daß diese leztere Stelle weder von dem Feste Purim, noch von dem Pfingstfeste, sondern von der zweiten jüdischen Osterlammsfeier zu erklären sei. Das Pfingstfest konnte nicht gemeint seyn, weil der vierte Evangelist unter dem Feste überhaupt, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß, immer das Passah versteht, Nebenfeste aber, wie das Fest der Laubhütten (VII, 5.), oder der Tempelweihe (X, 12.) der Deutlichkeit wegen von Johannes namentlich bezeichnet werden. Von dem mardochaischen Feste Esther (2 Makkab. XV, 36.), oder Purim aber, welches zu Jesu Zeiten bereits gangbar war, ist aus entscheidenden Gründen abzusehen. Es fiel nemlich in den Monat Adar, oder Februar, etwa drei Wochen vor Ostern, also in eine Zeit, wo man nicht leicht von Ga-

liläa nach Jerusalem pilgerte; es war auch nach dem späteren Gesetze vollkommen gleichgültig, ob man es zu Hause, oder in Jerusalem begieng (Mischna מגילה, c. I. §. 1. u. 14.); und überdies war diese Carnevalsfeier der Juden Gastmählern und anderen Ergötzlichkeiten gewidmet, welche weder Jesum ansprechen, noch für die Sitten seiner Jünger ersprießlich seyn konnten. Diesen Gründen kann die Stelle K. IV, 35. nicht im Wege stehen, welche beweisen soll, daß Jesus vier Monate vor der Ernte, also im Monat Cislo (כסלו, November) nach seinem ersten Passah durch Samarien gereist sei: denn iene Stelle kann einen allgemeinen Sinn haben, der sich auf die Zeit zwischen Aussaat und Ernte unter allen Himmelsstrichen bezieht und folglich auf die damalige Jahreszeit nach dem samaritanischen, oder iüdischen Kalender keine Anwendung leidet. Nicht einmal die bald nach dem zweiten eintretende Meldung des dritten Passah (VI, 4.) kann eine gerechte Bedenklichkeit erregen: denn die Synoptiker stimmen hier darinnen mit dem Johannes überein, daß Jesus gerade in dieser Periode öfter von Kapernaum nach Jerusalem und von da aus wieder nach Galiläa reiste. Von dem aber, was zwischen der zweiten und dritten Passahfeier geschah, nahm Johannes nach dem ganzen Plane seiner Schrift fast gar keine Kenntniß, während sich Matthäus gerade über diesen Theil seines Evangeliums mit ziemlicher Ausführlichkeit verbreitet. Betrachten wir nun die drei Passahfeste des Johannes als chronologische Richt- und Scheidepuncte für sämmtliche Evangelien: so ist, von dem Standpuncte unseres gegenwärtigen Berichtes aus, das Verhältniß des vierten Evangelisten zu dem ersten und mit diesem auch zu den übrigen folgendes. Als Jesus zur Feier des zweiten Passah (Joh. V, 1.) nach Jerusalem gereist war, erklärte er sich daselbst über Johannes den Täufer auf eine Weise, die auf seinen kurz vorhergegangenen Tod hinzudeuten scheint. Es kann wenigstens aus dem μαρτυρῶ (V. 32.)

kein Grund für die Behauptung abgeleitet werden, daß der Täufer damals noch im Kerker gelebt habe, weil (nach V. 34.) ienes Zeugniß auf den Vater und nicht auf den Vorläufer Jesu zu beziehen iſt. Anders verhält es ſich mit dem ὁ λύχνος des folgenden Verſes; denn von ſich ſelbſt, dem lebenden, ſagt Jeſus ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (VIII, 12.); Johannes aber, mit dem die Phariſäer nur ein zwar kindiſch freundliches (ἀγαλλιασθῆναι, Matth. XI, 17. ηὐλήσαμεν), aber treuloſes Spiel trieben, hatte ſeinen Lauf bereits vollendet und keine Hofnung mehr, als Vertheidiger der Wahrheit aufzutreten. Iſt dieſe Erklärung richtig und dem Zuſammenhange der Evangeliſten gemäß, ſo waren wir vollkommen berechtigt, bis iezt nur die vier erſten Kapitel des vierten Evangeliſten in die Geſchichte Jeſu zu verflechten, und haben folglich auch hinreichende Urſache, das vorliegende fünfte Kapitel deſſelben in den vierten Abſchnitt unſerer Biographie zu verweiſen. Matthäus erklärt ſich über dieſes traurige Schickſal des Täufers beſtimmter (XIV, 10 ff.) und zwar ſo, daß man in ſeinem Berichte keine Veranlaſſung findet, an der chronologiſchen Ordnung des Johannes zu zweifeln; aber dieſer Bericht ſelbſt datirt (V. 2.) die Enthauptung Johannes hinter die Ereigniſſe zurück, die in dem nächſtvorhergehenden Kapitel mitgetheilt werden. Wir ſind daher, weil der Todestag des Täufers unbekannt iſt, eben ſo berechtigt, unſeren dritten Abſchnitt mit dem vierzehnten Kapitel des Matthäus zu ſchließen, als wir uns durch die chronologiſchen Richtpuncte des vierten Evangeliſten, ſo wie durch das Beiſpiel anderer Synoptiker veranlaßt fanden, das zehnte Kapitel des Matthäus an die Spitze dieſes Abſchnittes zu ſtellen, und einzelne Bruchſtücke des achten und neunten Kapitels ſchon in den zweiten Abſchnitt hereinzuziehen. Größere und gewiſſere Ordnung der Berichte iſt, ſo wie die Urkunden vorliegen, ſchwer zu erzielen; es wird daher auch nicht befremden, wenn kleinere Sectionen, oder Doppelberichte

von einer und derselben Thatsache in verschiedenen Formen vereinfacht, oder ganz übergangen werden, weil dadurch das ganze Lebensbild Jesu mehr zu gewinnen, als zu verlieren scheint.

Wir kehren nun zu den Berichten von einigen merkwürdigen Thaten Jesu zurück, welche in diese Zeit fallen und das unverkennbare Gepräge ihrer Denkart und Weltansicht tragen. So erzählt uns Matthäus (VIII, 1—4.): „als Jesus vom Berge in zahlreicher Begleitung des Volkes herabkam, begegnete ihm ein Aussätziger und redete ihn mit den Worten an: Herr, wenn du wolltest, könntest du mich wohl rein sprechen. Da streckte Jesus seine Hand aus, berührte ihn und sprach: das will ich, du sollst rein seyn! Sofort wurde er von seinem Aussatze rein. Nun fuhr Jesus fort: hüte dich, hiervon zu sprechen, sondern zeige dich dem Priester und bringe das von Moses verordnete Opfer dar, Jedermann von deiner Genesung zu überzeugen." Da das Wort καθαρίζεσθαι (V. 3.) die doppelte Bedeutung von rein werden und für rein erklärt werden (3 Mos. XIII, 6. AG. X, 15. XI, 9.) in sich schließt, hiervon aber das mehr, oder minder Wunderbare der Handlung selbst abhängt: so wird es vor Allem nöthig seyn, die Beschaffenheit des Aussatzes nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes näher in das Auge zu fassen. Das Urtheil eines gründlichen Arztes ist hier ohne Zweifel entscheidender, als die Stimme sachunkundiger Philologen, in der Evangelisten selbst, deren pathologische Ansichten nicht heller, oder gründlicher waren, als die der medicinisch äußerst beschränkten, jüdischen Priester und ihrer Zeitgenossen. Lukas (VI, 12.) versetzt nun die Scene der Heilung in eine der Städte, weil er die Bergrede stückweise in sein Evangelium aufnahm. Markus aber (I, 40.) stellt diese Heilung in eine noch frühere Zeit zurück, läßt den Aussaz während Jesus noch sprach (V. 42.) verschwinden, den Aussätzigen aber

selbst von ihm (ἐμβριμησάμενος αὐτῷ) unwillig ausgewiesen werden (V. 43.), weil er jeden Competenzstreit über diese Reinsprechung mit den Priestern vermeiden wollte. Keiner dieser einzelnen Züge darf bei dem Aufziehen des ganzen Gemäldes übersehen werden.

Das hebr. Wort צרעת wird gewöhnlich mit dem arab. צרע, percussit, prostravit verglichen, worauf man denn auch Jes. LIII, 4. נגוע מכה und den Tractat der Mischna נגעים, plagae, die Peitschenschläge des Aussatzes bezieht. Treffender verweißt indessen Paulus im Handbuche auf dasselbe קרע, in der Bedeutung biforem fecit carnem, διχούμενον, scissum, weil die Fissuren der Haut ein wesentliches Merkmal des Aussatzes sind. Dahin führt auch das griechische λέπρα von λέπος, cortex, λέπειν, decorticare, abschuppen, was bekanntlich in dem ersten Stadium dieser Krankheit geschieht. Der ursprüngliche Siz dieses Uebels ist Indien, Aegypten, Aethiopien, Arabien und Palästina; es scheint ihm, wie schon Bartholin (de morbis bibl. c. VIII.) bemerkt, ein der späteren Syphilis ähnliches Miasma zu Grunde zu liegen, weil Eunuchen niemals von ihm befallen werden. Diese Meinung weißt auch ein neuerer Reisender nicht zurück, der auf der Insel Kreta eine große Anzahl dieser Leidenden beobachtet hat (Sieber's Reise nach der Insel Kreta. Leipzig 1823. B. II. S. 155 ff.); er vergleicht aber das Uebel selbst mehr mit der Rhachitis, oder englischen Krankheit, und theilt über die Abstufungen desselben ganz neue Ansichten mit. Schon die Israeliten, oder Hykšos des Manetho, welche nach ihm über fünf Jahrhunderte lang einen Theil Aegyptens beherrschten, wurden namentlich von dieser Krankheit heimgesucht; wenigstens sagt der genannte griechische Schriftsteller von ihnen, der ägyptische König Amenophis habe achtzigtausende derselben und unter ihnen auch Priester wegen ihres Aussatzes und schmählichen Zustandes (*ἀνθρώπους λεπρούς καὶ μιαρούς. Iosephus*

contra Apionem l. I. §. 26.) in die Steinbrüche am östlichen Nil verwiesen und sie endlich zur gänzlichen Auswanderung aus dem Lande genöthigt. Es hat sich indessen diese Plage mit der neapolitanischen Krankheit auch über Europa verbreitet. Bartholin, ein dänischer Arzt, bemerkt, sie habe im siebzehnten Jahrhundert auch in Island geherrscht und sich erst allmählig vermindert; noch gewisser aber ist es, daß unter Franz dem ersten von Frankreich († 1547) die aussätzigen Syphiliten (croutiniers) zahlreiche Innungen der Hauptstadt gebildet, Hiob zu ihrem Schuzpatrone gewählt haben und in feierlichliturgischen Processionen von einem Tempel zum anderen gezogen sind. Die weitere Verbreitung dieses Uebels durch Ansteckung zu verhüten, sezt nun Moses (3 Buch K. XIII, 1 ff.) gewisse Merkmale fest, an welchen man den Aussaz gleich bei seiner ersten Entstehung zu erkennen vermöge: ein weißes Exanthem der Haut, an den Haaren derselben die Verwandlung der schwarzen Farbe in die weiße, und ein in die Tiefe fressendes Geschwür, welches eine Fissur, oder Ungleichheit der Haut zur Folge hat (V. 1—8.). Das Individuum, welches diese Symptome an sich trug, wurde von dem Priester für unrein erklärt (טמא V. 3.) und von der Familie ausgeschlossen. War hingegen der Ausschlag nicht weiß und blätternd, oder tiefgreifend, sondern blühend und gleichförmig über die Haut verbreitet, so begründete er keinen Verdacht der Unreinheit (V. 12 ff.), sondern wurde nur als ein gemeines Uebel betrachtet. Dieses Gesez, auf welches Michaelis (mos. Recht §. 208.) einen viel zu hohen Werth legt, war nicht allein oberflächlich in der Aufzählung der Unterscheidungsmerkmale des Aussatzes von scabiösen, oder herpetischen Ausschlägen, weil es einen wesentlichen Charakter derselben, die Fühllosigkeit der afficirten weißen Stelle der Haut, oder den Verlust der Vitalität (מחיה) ganz mit Stillschweigen übergeht. Es beugte auch der Ansteckung in den Familien gar nicht vor, weil Frauenzimmer nicht verbunden waren, sich

zu entkleiden, männliche Aussätzige aber ihr Uebel lang verbergen konnten, ehe es einen höheren Grad erreichte; daher der Talmud es selbst einräumt, daß die von Moses angeführten Merkmale gar nicht ausreichten, den wahren und scheinbaren Aussatz zu unterscheiden (Mischna נגעים c. I, 5 ff.). Die Reinsprechung durch den Priester war daher in ganz Palästina ein zweideutiges, lästiges und meistens unnützes Geschäft, welches die Kranken so lang, als möglich, zu umgehen suchten, und die Priester vorschriftsmäßig selbst zu erleichtern bereit waren, wenn nur das Uebel nicht zu sichtbar hervortrat und das angeordnete Opfer öffentlich dargebracht wurde. Gehasi, Elisas Diener, welcher seiner Betrügerei wegen von dem Propheten zum lebenslänglichen Aussaz verurtheilt worden war (2 Kön. V, 27.), geht daher frei umher und darf sich sogar mit Priestern vertraulich unterhalten (ebendas. VIII, 5.). Verbergen ließ sich indessen das Uebel nicht mehr, wenn es in seiner corrosiven und scheußlichen Gestalt hervortrat, wie bei der Miriam, der Schwester Mose's (4 Mos. XII, 12.) oder dem schmerzensreichen Hiob (II, 7.), der uns sein Leiden auf allen Blättern des Gedichtes klagt, welches seinen Namen trägt. Das war die eigentliche Lepra der Griechen, welche uns Aretäus der Kappadocier (Opp. graecorum medicorum, ed. *Kühn*, Vol. XXIV. Lips. 1828. p. 179 sqq.) unter dem Namen der Elephantiasis (scabies aspera. *Plin.* H. N. XXVI, 6.) schildert. Hier spaltete sich die Haut, die Füße gestalteten sich wie die Beine der Elephanten, der ganze Körper gieng in Fäulniß über, Heishunger, Satyriasis, eine gänzliche Zersetzung des Blutes und ein allmähliges Abfallen einzelner Glieder giengen einem peinlichen Tode voran. Nur Hiob und der syrische Feldherr Naeman werden als Beispiele der Genesung angeführt und zwar, was diesen betrift, durch den Gebrauch des kalten Flußbades im Jordan, welches ihm der israelitische Prophet Elisa verordnet hatte (2 Kön. V, 14.). Tragen

wir nun dieſe Beſchreibung der Lepra auf den Ausſätzigen über, welchen Jeſus von dem Banne des Geſetzes befreite, ſo wird man ſich nicht länger ſträuben, ſie in dem Lichte zu betrachten, welches alle kundige Aerzte und Ausleger (Exeget. Handbuch von Paulus. Heidelb. 1842. B. I. S. 698 ff.) über die Beſchaffenheit dieſes Uebels verbreitet haben. Der Bittende befand ſich noch in dem erſten Stadium der Krankheit, wo ihre Heilbarkeit und Reinſprechung von Moſes ſelbſt in Ausſicht geſtellt worden war (3 B. XIII.); er würde es auch nicht haben wagen dürfen, in die Umgebungen Jeſu zu treten, wenn die Spuren ſeines Uebels ſichtbar geweſen wären und Furcht vor der Anſteckung bei dem Volke erregt hätten; Jeſus bedient ſich auch, nachdem er den Zuſtand des armen, ausgeſtoßenen Mannes auf den erſten Blick erkannt hatte, deſſelben Wortes (Matth. VIII, 3. καθαρίσθητι, ſyr. ܬܬܕܟܝ mundus esto, du ſollſt rein ſeyn), mit welchem die Prieſter Ausſätzige reinſprachen (טהרו, mundum declarabit eum, 3 Moſ. XIII, 8.). Er ſorgt indeſſen mit einer gewiſſen Erregung des Unwillens (ἐνεβριμήσατο, Mark. I, 43.) dafür, daß der bedrängte Mann die Verſammlung ſofort verlaſſe, um durch ſeine längere Gegenwart nicht Klagen über eine levitiſche Verunreinigung der Anweſenden zu veranlaſſen und dadurch ihren religiöſen Unterricht zu unterbrechen. Zugleich verbietet er ihm, von dem ganzen Vorfalle zu ſprechen, bis er das Opfer dargebracht haben und von dem Prieſter das Zeugniß der Reinheit erhalten haben würde, woraus ſich von ſelbſt ergiebt, daß ſein körperlicher Zuſtand an ſich ſchon zur Löſung des Bannes geeignet war. So erſcheint die entſchloſſene Handlung Jeſu nicht nur als ein ſprechender Beweis ſeiner phyſiſchen und moraliſchen Menſchenkenntniß (Joh. II, 25.), die ihn in den Stand ſezte, einen unſchuldig, oder doch minder ſchuldig an einem leichten Uebel Leidenden von einem durch Ausſchweifungen ausſätzig gewordenen zu unterſcheiden,

sondern auch seiner menschenfreundlichen Bereitwilligkeit, einem verstoßenen Familienliede Muth einzuflößen und ihm die öffentliche Reinsprechung nach dem Gesetze zu erleichtern, deren vorbereitende Erörterung sonst nachtheilig für den Bittenden hätte ausfallen können. Dasselbe gilt nun auch von der Reinsprechung der zehn Aussätzigen (Luk. XVII, 12.), deren Mehrzahl Jesus ausdrücklich nicht wegen ihres Unglaubens, sondern wegen ihrer Undankbarkeit für tadelnswerth erklärte. So wurde er ein Wohlthäter dieser Unglücklichen, der uns durch seine Menschenfreundlichkeit und die Kraft seines Wortes größere Hochachtung einflößt, als wenn er durch irgend eine Zauberkraft des Himmels ihre Krankheit vertilgt und sie, wie den genesenden Hiob (XIX, 26.), mit einer neuen Haut umgeben hätte.

Nach den chronologischen Andeutungen des Lukas (VI, 1. 11.) fällt in diese Zeit auch die Erweckung des Jünglings zu Nain, welche zu den merkwürdigsten Berichten dieses Evangelisten gehört. Sie lautet buchstäblich (V. 11—18.) also: „Am folgenden Tage begab sich Jesus in eine Stadt, welche Nain heißt, von einer bedeutenden Anzahl seiner Schüler und vielem Volke begleitet. Als er sich nun dem Thore der Stadt näherte, trug man einen Todten heraus, den einzigen Sohn seiner Mutter, einer Wittwe, welcher ein ansehnlicher Leichenzug folgte. Gerührt von ihrem Anblicke rief er ihr zu: weine nicht! Er trat hierauf näher und berührte den Sarg, während die Träger stillstanden. Hierauf sprach er: Jüngling, auf mein Wort stehe auf! Da richtete der Todte sich auf, fieng an zu sprechen, und er gab ihn seiner Mutter. Das nahmen Alle mit Ehrfurcht wahr, daß sie Gott lobten und ausriefen: ein großer Prophet ist unter uns aufgetreten, und Gott hat sich wieder zu seinem Volke herabgelassen. Die Kunde aber von seiner That verbreitete sich bald in ganz Judäa und in dem

umliegenden Lande." Richten wir hier unsere Aufmerksamkeit zuerst auf die Erzählung selbst, so finden wir in ihr zwar bei Weitem nicht die Ausführlichkeit und die Bestimmtheit, die man von einem genauen, geschichtlichen Berichte dieses merkwürdigen Ereignisses erwartet. Es wird nicht gesagt, wie lang sich die zahlreiche und eben daher langsam bewegende Gesellschaft, an deren Spitze Jesus stand, in dieser Gegend aufgehalten, ob aus ihrer Mitte nicht Einige vorher den kleinen Ort vor ihnen besucht, von der gewöhnlich sehr geräuschvollen Vorbereitung der nahen, schnellen Beerdigung (5 Mos. XXI, 23.) Kenntniß erhalten, sie Jesu mitgetheilt und seinen Entschluß, hier thätig einzuschreiten vorbereitet hätten; oder ob die Karavane im Gefolge Jesu nur auf der Durchreise durch diesen Ort begriffen gewesen sei. Nicht einmal der Name der hiebei betheiligten Familie, dessen persönliche Wichtigkeit hier nicht verkannt werden mag, wird genannt, wie das bei der Tochter des Jairus und dem Lazarus geschah. Alle diese Verhältnisse, Umstände und Zwischenereignisse sind nicht ohne Bedeutung für die Beurtheilung des Ganzen; wüßten wir nur, was Jesus bei dem Stillstande des Leichenzuges (V. 14.) wahrgenommen, wie lang er den Leichnam betrachtet, und ob er nicht vorher, wie Elias und Elisa in einem ganz ähnlichen Falle thaten, mit erwärmender Hand auf ihn eingewirkt habe, so würde das schon über die folgende Erweckung ein neues Licht verbreiten. Nun erfahren wir aber bei der unwillkommenen und unvollständigen Kürze des Evangelisten von dem Allen nichts; wir sind also auch nicht berechtigt, Muthmaßungen einzuschalten, die sich über die weite, leere Möglichkeit nicht erheben würden; aber eben so wenig kann das Stillschweigen des Berichterstatters die voreilige Meinung rechtfertigen, daß sich Alles Wort für Wort, und Schlag auf Schlag so plötzlich und unvermittelt ereignet habe, wie es berichtet wird. Denn so viel ist gewiß, daß zwei ähnliche Thaten der

genannten israelitischen Propheten (1 Kön. XVII, 19—24. 2 Kön. IV, 32—36.) dem Biographen Jesu vor Augen schwebten; die ganze Zusammenstellung einzelner Züge des Gemäldes, die Mutter, die Wittwe, der einzige Sohn, die wehklagende Leichenbegleitung (V. 12 f.), ist auf einen großen Effect berechnet; es ist unserm Gewährsmanne nicht um das Detail des Einzelnen zu thun, welches eine strenge historische Kritik fordert, sondern um den Eindruck des Gesammtereignisses auf das Volk, und so mögen wir sehen, wie wir unsere Ansicht begründen mögen, wenn wir es nicht vorziehen, unter der nachfolgenden galiläischen Menge eine congeniale Stellung einzunehmen. Das führt uns nun zu der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des vorliegenden Berichtes, der uns diesmal von Lukas ausschließend verbürgt wird. Denn wie Matthäus unter den Todtenerweckungen Jesu das Ereigniß zu Kapernaum hervorhebt (B. I. S. 406 f.) und Johannes die Wiederbelebung des Lazarus; so wendet sich Lukas mit einer gewissen Vorliebe zu dem Jünglinge von Nain, dessen Erweckung er uns, ohne sich bestimmt auf einen Augenzeugen zu berufen, aus der galiläischen Tradition (V. 17.) mittheilt. An dem hauptsächlichen Thatbestande der Erzählung selbst zu zweifeln, ist hier kein hinreichender Grund vorhanden. Er nennt zuerst den Ort des Ereignisses, Nain oder Nein, ein kleines Städtchen zwischen Endor und dem Berge Tabor, welches als solches noch von Eusebius und Hieronymus genannt wird, nach dem Zeugnisse eines neueren Reisenden (Robinsons Palästina, B. III. S. 469) aber noch ein kleiner Weiler von wenigen Häusern ist. Ein Ereigniß von dieser Wichtigkeit zu erdichten hätte der Evangelist, wie spät er auch geschrieben haben mag, nicht wagen dürfen, wenn nicht Spuren desselben in der gemeinen galiläischen Sage vorhanden gewesen wären. Damit trift auch die Zeitbestimmung, der Aufenthalt und die Umgebung Jesu, so wie seine eigene Hinweisung auf wieder-

holte Todtenerweckungen in dieser Periode (Matth. XI, 5.) zusammen und die Darstellung des Evangelisten selbst trägt ein geschichtliches Gepräge, welches sich kaum verkennen läßt. Demnach bleibt uns nur noch die objective und von der subjectiven Ansicht des Berichterstatters sehr oft unabhängige Wahrheit der Erzählung übrig, deren Ermittelung den vorurtheilsfreien Geschichtsforscher erst in den Stand sezt, gedeihliche Früchte von seinen Bestrebungen zu ernten. Kann ein wirklich todter Mensch, dessen Seele bereits von dem Körper getrennt und in einen höheren Wirkungskreis übergegangen war, wieder in die verwesende Hülle zurückkehren, die er verlassen hatte? Niemand nenne diese Frage kühn, oder überschreitend für unsere Erkenntniß; denn der Verfasser des Buches Hiob bedenkt sich keinen Augenblick, sie auf das Bestimmteste zu verneinen (XIV, 12.); Petrus muß sie erwogen haben, da er bemerkt, der Körper Jesu habe die Verwesung nicht gesehen (AG. II, 31.), obschon Tod und Leben sich bei ihm unmittelbar berührt hatten (1 Petr. III, 18 f.), und der Verfasser des Briefes an die Hebräer bemerkt (IX, 27.), der Tod und das Gericht stehe allen Menschen bevor, wodurch denn iede Wiederkehr in das irdische Leben abermals ausgeschlossen wird. Ist nämlich der wahre Tod diejenige Trennung der Henas (Seele, oder Geist) von der materiellen Gestaltung, welche durch den entschiedenen Sieg der chemischen Gesetze über die organischen herbeigeführt wird; so ist die sofortige Rückkehr in den abgestorbenen Leib wo nicht für logisch, doch gewiß für real unmöglich in einer von Gott belebten Natur zu erachten. Schon die logische Unmöglichkeit der demnächst erfolgenden Wiederherstellung des kurz vorher bestandenen Lebens ist mehr, als wahrscheinlich; denn der bereits aufgelöste und verwesende Leib hat seine Empfänglichkeit für die neue Wechselwirkung mit der Psyche verloren; er müßte wesentlich verändert, also von Neuem geschaffen werden, wenn er die vorige Gemeinschaft mit dem

Geiſte wieder beginnen ſollte, und nun wäre der Wiederbelebte wenigſtens dem Körper nach, wie in der Seelenwanderung der Pythagoräer, ein anderer Menſch, als er vorhin war. Aber vollkommen einleuchtend wird die reale Unmöglichkeit einer ſolchen Wiederherſtellung, wenn man an dem allgemeinen und ebendaher auch unwiderruflichen Geſetze der Schöpfung feſthält, daß die Natur das, was ſie in der Hyle und Pſyche ſo innig verbunden hat, auch eben ſo weiſe und zweckmäßig wieder auflöſ't *). Mag das Band, welches Geiſt und Körper in dem menſchlichen Embryo vereinigt, noch ſo feſt ſeyn, ſo iſt die Trennung beider, wenn ſie einmal durch den Tod vollzogen iſt, noch viel ſchroffer und beharrlicher, weil ſonſt, und wäre das auch nur in wenigen Fällen, die progreſſive Lebensordnung der Schöpfung gehemmt und die Welt der Subſtanzen, auf die uns eine geſunde Metaphyſik im Wechſel der Phänomene unaufhörlich verweiſ't, in ihren Grundfeſten erſchüttert werden würde. Eine unbefangene Beobachtung der Natur beſtätigt auch dieſes Geſez ohne Ausnahme und von allen Seiten. Hat das Salz ſeine Würze (Matth. V, 13.) und die Blume ihren Duft verloren, ſo vermag ſie keine Kunſt wieder zurückzubringen. Hat der Menſch ſeine Seele ausgehaucht, ſo kehrt der Geiſt zu Gott, ſeinem Vater (Pred. Salom. XII, 7. Joh. XVI, 27.) zurück und erhebt ſich zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. VIII, 21.). Alle dieſe Wahrnehmungen drängen ſich zulezt dem geſunden Menſchenverſtande mit unwiderſtehlicher Gewalt auf, wie groß auch vorher die Verwirrung der Begriffe geweſen ſeyn mag, die unſer ganzes Geſchlecht mit unverjährbarer Gewalt beherrſcht. Wer dieſe ſo bewundernswürdige Ordnung Gottes in der Natur nicht durchſchauet, ſondern ſich dafür eine ein-

*) Quae natura conglutinavit, eadem natura optime dissolvit. *Cicero.*

seitige, unhaltbare und mit der Einheit der Werke Gottes (AG. III, 18.) unvereinbare Wundertheorie gebildet hat, kann daher sicher seyn, daß er früher, oder später von seinem dogmatischen Wahne zurückkommen, aber dann auch in ein Heer von Zweifeln verwickelt werden wird, die erst nach der Rückkehr auf die rechte Bahn verschwinden werden. Steht nun nach allen diesen Erinnerungen so viel fest, daß unter den Tausenden, die aus den Armen des Todes in das irdische Menschenleben zurückkehren, Jesum selbst nicht ausgenommen, kein Einziger gefunden worden ist, der sich seines Zustandes zwischen Tod und Wiederbelebung deutlich bewußt gewesen wäre: so könnte es allerdings scheinen, alle Todtenerweckungen der Vorzeit seien dem Zufalle, oder der Dichtung anheimgefallen. Dieses Urtheil werden wir indessen gern zurücknehmen, wenn wir einen Blick auf die Denkart und Sitte der alten Welt werfen, in welcher bei der unvollkommenen Kenntniß der Arzneiwissenschaft und der schnellen Begräbniß der Entschlummerten, die Wiederbelebung der Todten eine nichts weniger, als seltene Erscheinung war. Bei den Griechen bestand ein Gesez, daß Personen, welche nach vollbrachter Leichenfeier und Errichtung eines Grabmals in das Leben zurückkehrten (δευτερόποτμοι, ὑστερόποτμοι), nicht für rein gehalten werden (οὐκ ἐνόμιζον ἁγνούς), keine Gesellschaft besuchen und den Göttern kein Opfer darbringen durften, bevor sie nicht wie Kinder eingewickelt, gesäugt und in das Familienleben zurückgeführt worden waren. Es war ihnen namentlich der Besuch des Tempels der Eumeniden untersagt und ein feierlicher Ausspruch des Orakels zu Delphi hatte diese Sitte bestätigt (*Plutarchi* quaest. Rom. Opp. ed. Reiske t. VII. p. 74 sq.). Dieses Gesez wurde von den ernstern Römern dahin abgeändert, daß ein Wiederbelebter, statt des wiederholten Puppenspieles der Kindheit, zwar nicht durch die Thüre in sein Haus zurückkehren, dennoch aber durch das Dach (per tegulas et impluvium) in

daſſelbe hinabſteigen durfte, weil dieſe Handlung als ein Opfer der Sühne und Weihe (καθαρμός) betrachtet wurde, welches man immer unter freiem Himmel darzubringen pflegte. Offenbar alſo war es ein falſches Religionsgefühl (δεισιδαιμονία), welches die damals gebildeteſten Völker der Erde beſtimmte, die einmal für todt Gehaltenen für wirklich und unwiderruflich Todte zu erklären, mit ihnen als Doppelgängern der Ober- und Unterwelt keine Gemeinſchaft zu haben, und dieſen Bann erſt dann zu löſen, wenn ſie ſich mit den Göttern verſöhnt und die Erlaubniß, zu leben, von Neuem (iure postliminii) gewonnen haben würden. Das änderte ſich erſt dann, als Demokritus erklärte, es gebe außer der Verweſung gar kein gewiſſes Zeichen des Todes (*Celsus* de medicina l. II. c. 7.); nun wurden die Aerzte aufmerkſamer und es wird namentlich Aſklepiades, ein Zeitgenoſſe des großen Pompeius, als derjenige genannt, der einem Leichenzuge begegnete, an dem Verſtorbenen Lebenszeichen entdeckte, ihn vom Scheiterhaufen zurückbringen ließ und ihm das Leben erhielt (funeri obvius intellexit, eum vivere, qui efferebatur, a. a. O. vgl. *Plinii* H. N. l XXVI. c. 8.). Von nun an (protinus), ſezt Celſus hinzu, hielt man das nicht mehr für ein Verbrechen der Kunſt, was nur ein Verſehen des Künſtlers (crimen professoris) war, oder mit anderen Worten, man glaubte nicht mehr, daß die Heilkunde alle Begrabene für todt erkläre, ſondern die Aerzte und Geſezgeber. Früher waren bereits die Juden zu derſelben Anſicht gekommen; denn Elias bringt den ſynkoptiſch darniederliegenden Sohn ſeiner Wirthin an die freie Luft, legt ihn auf ſein Bette, breitet ſich über ihm aus und ruft durch Friction und Gebet ſeinen unterdrückten Athem zurück (1 Kön. XVII, 19—21.). Sein Schüler Eliſa bewährt an einem andern Knaben dieſelbe Aufmerkſamkeit unter Umſtänden, die an dem fleißigen und beharrlich fortgeſezten Gebrauche materieller Mittel keinen Zweifel übrig

lassen (2 Kön. IV, 34.); selbst im Grabe noch belebt er einen halbtodten Moabiter, dessen vermeinten Leichnam seine wilden Genossen zu unsanft in die Katakombe des Propheten geworfen hatten (ebendas. XIII, 21.). Welchen geringen Eindruck solche oft eintretende Wiederbelebungen auf das jüdische Volk machten, sieht man an dem Beispiele des Lazarus, der bald nach seiner Auferweckung ohne ein anderes Aufsehen, als das der Neugierde, zu erregen an einem Gastmahle theilnimmt, wo ihn die pharisäische Parthei so wenig scheuet, daß sie sogar im Begriffe ist, ihn heimlich aus dem Wege zu räumen (Joh. XII, 1—10.). Genau dasselbe gilt von dem Jünglinge zu Troas, welchen Paulus erweckte, nur mit dem Unterschiede, daß der Apostel selbst bemerkt, er sei nicht todt, sondern habe noch Leben in sich (AG. XX, 17.). Es würde überflüssig seyn, an ähnliche Thaten des heiligen Augustin, Benedictus, Bernhards von Clairvaux, der noch von seinem Sarge aus Wunder that, zu erinnern; nicht einmal des glaubwürdigen Zeugnisses eines neueren französischen Reisenden wollen wir gedenken, der zu Gaza einen Greis von mehr als hundert Jahren fand, welcher den Namen des Auferstandenen führte, weil er am Grabe aus der Ohnmacht eines hitzigen Fiebers erwacht und allmählig wieder genesend zu den Seinigen zurückgekehrt war. Uns genügt es vielmehr, aus dieser Erörterung eines so oft besprochenen Gegenstandes die Folgerung abzuleiten, daß wir nicht berechtigt sind, die Erweckung des naitischen Jünglings aus dem Zusammenhange thatsächlicher Erscheinungen jener Zeit herauszureißen und ihr eine höhere Geltung beizulegen, als die, welche sie in den Augen Jesu und seiner Zeitgenossen selbst hatten. Er legte einen größeren Werth darauf, daß er den Armen das Evangelium verkündigte, als daß er Lahme heilte und Todte auferweckte (Matth. XI, 5.); das Bewußtseyn seiner Gemeinschaft mit dem Vater stand ihm höher, als seine Wunder, die er nur für untergeordnete Anregungen des

Glaubens an ihn betrachtete (Joh. XIV, 10.); ja er verspricht sogar seinen Jüngern, daß sie bei einer freien Erhebung des Geistes noch größere Thaten, als er selbst verrichten würden (Matth. XVII, 20. XXI, 21.), was sich nicht wohl denken und erklären ließe, wenn er für diese Handlungen einen andeten, als subiectiven und zufälligen Maasstab gehabt hätte. Aber eben so wenig sind wir befugt, diese Todtenerweckungen zu verwerfen, oder sie als unbedeutende, wohl gar täuschende und ruhmsüchtige Handlungen darzustellen: denn sie gehörten zu dem Berufe eines großen, jüdischen Propheten; sie steuerten der unbesonnenen und grausamen Eile, mit der man Entschlummerte zu ihrer Ruhestätte brachte, sie wurden mit stiller Umsicht und Würde in kräftiger Sprache (σοὶ λέγω ἐγέρθητι, V. 14.) vollzogen; sie wurden endlich mit göttlichem Sinne und Geiste zur Förderung heiliger Zwecke (Matth. XII, 28.) vollbracht und regten wenigstens bei der sinnlichen Menge den Glauben an, wenn sie ihn auch nicht begründen und in volle Ueberzeugung verwandeln konnten. Den ruhigen Denker wird das vollkommen in den Stand setzen, die wahren Wunder Christi von den falschen zu unterscheiden, und so auch der Erweckung des Jünglings zu Nain eine würdige Stelle unter seinen Thaten einzuräumen.

Neun und dreißigstes Kapitel.

Botschaft Johannis des Täufers an Jesum mit seiner Erklärung über Jenen; die sittliche Stimmung der Zeit, der galiläischen Pflanzstädte und nachdrücklicher Zuruf an beide.

Nach Matthäus und Lukas.

Durch seine Vorträge auf dem Berge und die sie begleitende Thaten hatte Jesus auf das Volk so tiefe Eindrücke gemacht, daß die Kunde hievon, wo nicht die Eifersucht, doch

gewiß die neue Aufmerksamkeit des Täufers erregte, dessen Schicksal bereits eine traurige Wendung genommen hatte. Das ist der Zeitpunct, wo sich der so eben besprochene Bericht des Lukas wieder an den Matthäus anschließt, welcher fortfährt, den Unterricht Jesu nach gehaltener Bergrede zu beschreiben und namentlich über sein bisher noch zweifelhaftes Verhältniß zu Johannes, dem Täufer, in ein helleres Licht zu stellen (XI, 1.). Denn wie freundlich sich auch beide zuerst begegnet waren, so kam es doch niemals zu einem vollkommenen Einverständnisse (B. I, S. 263 f.), sie wichen sich gegenseitig aus, bewegten sich in verschiedenen Lehrdistricten, hatten andere Gebetsformeln und rituelle Lebensregeln, und erhielten auch ihre Schüler unter sich in einer gewissen Entfernung. Hatte sich Jesus vorher zum Beweise seiner Hochachtung von ihm taufen lassen, so sezte er ihn später unter alle seine Schüler herab und erklärte es geradehin für willkührlich und zufällig, ob man den Täufer für seinen Elias halten wolle, oder nicht. Johannes durfte sich auch über dieses freimüthige Urtheil nicht wundern; seine Botschaft hatte ia den ganzen Messiasberuf in Zweifel gestellt und war einer bedingten Absage von ihm und seiner Sache gleich zu achten. Man muß daher die Ansicht, welche die Evangelisten und selbst Paulus (AG. XIII, 25.) von der untergeordneten Stellung des Täufers faßten, nicht mit seiner eigenen, thatsächlich bewährten und bis an sein Ende behaupteten Gesinnung verwechseln, sondern iene als eine spätere Reflexion betrachten, die sich erst aus dem Erfolge und nach der Bildung der ersten Christengemeinen darbieten konnte. Denn obschon das, was unsere Evangelien von Johannes überhaupt, seiner Lehre, seinen Thaten und Schicksalen berichten, im Ganzen seinem Charakter angemessen ist: so stimmen doch die namentlich von den Synoptikern beigebrachten übrigen Notizen so wenig mit dem Josephus zusammen, der gerade diesen Theil seiner Alterthümer aus den besten Quellen geschöpft und ihn mit den

ihm persönlich bekannten Familienverhältnissen des Herodes innig verzweigt hat, daß man ihn als bewährten, exacten und berichtigenden Geschichtschreiber hier nicht aus den Augen lassen darf. Wir verweisen daher vorläufig nur auf das lezte Kapitel dieses Abschnittes, wo sich das näher herausstellen wird, und kehren iezt zu dem Vortrage des Matthäus zurück (XI, 2—6.). „Als Johannes im Gefängnisse von den Thaten Jesu hörte, sandte er zwei seiner Jünger an ihn ab und ließ ihn fragen: bist du der, welcher kommen soll, oder sollen wir einen Anderen erwarten? Jesus antwortete ihnen: saget dem Johannes, was ihr sehet und höret: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören und Arme erhalten die frohe Kunde von der Erscheinung des Gottesreiches. Selig ist daher, welcher nun an mir nicht irre wird." Daß Matthäus nicht nur selbst in seiner Schrift bestimmter chronologischer Richtpuncte ermangelt, sondern auch von dem, was sich außer seinem nächsten Wirkungskreise ereignete, keine genaue Kenntniß hatte, sehen wir aus seiner schwankenden Angabe der Gefangennehmung des Täufers. Oben (IV, 12.) war Johannes schon im Kerker, da Jesus noch nicht versucht war, und nun, nach dem Verlaufe von wenigstens einem Jahr, in welchem Jesus und der Täufer zusammenlebten, schmachtet er noch immer im Gefängnisse (XI, 2. δεσμοτήριον, Syr. ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ domus vinctorum). Nun wissen wir aber aus dem Josephus (antiq. XVIII, 5, 2.), daß dieses Gefängniß Machärus, die zweite Festung des iüdischen Landes, sechzig Stadien östlich vom Jordan bei seinem Einfluße in das todte Meer, war (*Relandi* Palaestina p. 882). Dahin war er von dem Tetrarchen Herodes Antipas, der sich vor dem berühmten Manne fürchtete und ihn als Volksverführer betrachtete, geschickt und bald darauf hingerichtet worden. Sein Gefängniß kann also unmöglich so lang gedauert haben, als

Matthäus versichert, anderer unvereinbarer Widersprüche nicht zu gedenken, von welchen unten die Rede seyn wird. Statt der zwei Schüler (δύω τῶν μαθητῶν) hat der Syrer ܒܝܕ ܬܠܡܝܕܘܗܝ διὰ τῶν μαθητῶν per discipulos, welche von Fritzsche bereits bevorwortete Lesart nun auch durch die alte Handschrift C. bei Wetstein und Griesbach (von Tischendorf herausgegeben) bestätigt wird. Die Botschaft fragt, ob Jesus der Kommende (Syr. ܕܐܬܐ, hebr. הבא oder III, 11 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), der Mann der Zukunft in der Hofnung des Volkes sei? Die Frage ist eben so ungeduldig und peremtorisch, als die der Pharisäer an Johannes (Joh. I, 19.) und in der Folge auch der Juden an Jesum selbst; er soll sich erklären, ob er gesonnen sei, kräftiger aufzutreten, oder nicht, damit man im lezten Falle seine Aufmerksamkeit auf einen Anderen richten und von ihm Hülfe erwarten könne. Zwei Reformatoren von Grund aus vertragen sich selten in die Länge; auch dem Täufer schien das Werk Jesu zu langsam und umsichtig vorzuschreiten; er will wissen, woran er mit ihm sei, damit er in der gefährlichen Schwebe seines eigenen Schicksals noch zu rechter Zeit bei Anderen Beistand suchen könne. Die Antwort Jesu ist eben so bestimmt, als weise, treffend und würdig: „sagt ihm, was ihr selbst in meiner Nähe sehet und vernehmet; dem allgemeinen Elende wird gesteuert, Kranke werden geheilt und Todte erweckt und die Armen (im Gegensatze der hochtrabenden Aristokratie des Landes) vernehmen die frohe Kunde des Heils." Ἐυαγγελίζονται transitiv wie μαθητεύσατε, Matth. XXVIII, 19., τ. ἐ. κηρύσσεται αὐτοῖς, Mark. XVI, 15., oder wie der Syrer in u. St. accipiunt laetum nuntium. Es ist wohl zu merken, daß Jesus sich dadurch noch keinesweges für den Messias erklärt, welches später (M. XVI, 17.) und auch da mit Vorsicht (V. 20.) geschah; er spricht nur von der nahen Erscheinung des Gottesreiches (IV, 17.), und zwar nicht in äußerer Gestaltung,

sondern in der Erleuchtung und Besserung des Gemüthes (Luk. XVII, 21.). Wer unter diesen Umständen (ἐάν, s. *Wahlii* clavis N. T. ed. 3. h. v. unter b), wo Jesus mit Klugheit und Vorsicht zu Werke gieng, nicht an ihm irre würde (σκανδαλισθῇ), wird von ihm selig gepriesen: das ist unbedenklich auf den Wankelmuth des Täufers zu beziehen und zugleich eine würdevolle Abweisung seiner Drohung, daß er sich von Jesu abwenden (Joh. VI, 67.) und einen anderen Befreier suchen werde. Der ganze, öffentlich ertheilte Bescheid ist so tief aus dem Leben aufgefaßt, so gründlich durchdacht, so ausdrucksvoll, eingreifend und doch zugleich gelind und schonend, daß man kaum begreift, wie er so unglücklich habe mißverstanden und angefochten werden können (Bauers Kritik der Synoptiker II, 244 ff.). Eben so gewandt und lehrreich ist die folgende Apostrophe an das anwesende Volk (V. 7—12.). „Und was wolltet ihr in der Wüste schauen? Ein Schilfrohr vom Winde bewegt? Oder einen Mann in weichen Kleidern? Männer in solchen Gewändern findet ihr nur in den Palästen der Könige. Also wolltet ihr wohl einen Propheten sehen? Ja, den habt ihr gesehen, und mehr, als einen Propheten. Er ist es, dem der Spruch gilt: siehe ich sende den Boten vor dir her, dir freie Bahn zu machen. Denn in der That ist bisher kein größerer unter euch aufgetreten, als Johannes der Täufer; dennoch ist der Kleinste im Himmelreiche größer, als er." *Κάλαμος*, קנה, arundo vulgaris, palustris, das gewöhnliche Schilfrohr an Flüssen und Seen (1 Kön. XIV, 15.). Das auf die Frage folgende Stillschweigen ist eine schonende Hindeutung auf die Unbeständigkeit des Täufers; denn im Gegensatze der ersten wird nun die zweite Frage verneint, weil Johannes eine rauhe Kamelshaut trug und folglich den Vornehmen und Reichen (Luk. XVI, 19.) in Kleidern aus zarten Stoffen (pallia malaca des Plautus) ganz unähnlich war. Eben

so interloquirt Jesus bei der dritten Frage; er erklärt den Täufer für den größten aller jüdischen Propheten, weil keiner unter ihnen die messianische Zeit so rein von politischen Hofnungen erfaßt hatte, wie er; dennoch hatte er das Ideal des Menschensohnes nicht so frei von Nationalerwartungen gedacht, wie Jesus, und darum wird Jenem auch in der geistigen Lehre vom Himmelreiche eine Stelle hinter den schwächsten Schülern (μικρότερος dasselbe, was V. 25. νήπιος, der ungebildete Elementarjünger) desselben angewiesen. Das ist ein köstlicher Spruch, der alle noch halbjüdische Christologien in die Schulen der Rabbaniten zurükweißt. Fast möchte man glauben, daß sich Jesus nun zu seinen näher stehenden Schülern gewendet (V. 12.), dann sich in steigender Begeisterung über den religiösen Indifferentism seiner Zeit ausgesprochen (V. 16.) und den ganzen Vortrag mit einer ergreifenden Invective gegen die Sittenlosigkeit seiner Zeit, namentlich in den heidnisch-jüdischen Städten geendiget habe (V. 20—24.). „Es leidet aber von den Tagen Johannes des Täufers an bis auf iezt das Himmelreich Gewalt und gewaltthätige Menschen reißen es an sich. Denn alle Propheten und das Gesez bis auf den Johannes haben das geweissagt. Und wenn ihr diesen annehmen wollt, so ist er der Elias, welcher kommen soll. Wer Ohren hat, zu hören, der höre." Schon aus diesem lezten Schlagworte erhellt, daß in den vorhergehenden Versen ein wichtiges Zeitereigniß besprochen wird, welches die Klugheit zu schonen gebot und an welches doch Jeder dachte und denken mußte, auch wenn es nur angedeutet und in allgemeiner Haltung verhüllt wurde. Was hatte aber gerade damals in den Gegenden des oberen Jordan bis an den Libanon hin größeres Aufsehen gemacht, als die Gefangennehmung des Täufers und seine Wegführung in eine transiordanische Festung, die man bei dem bekannten Despotism der Heroden mit Recht als ein Vorspiel

einer blutigen Hinrichtung betrachten durfte. Dieſen großen Gedanken ergreift nun Jeſus: er war gekommen, die Lehre von einem ſittlichen Gottesreiche in den Herzen der Menſchen (Luk. XVII, 21. Joh. IV, 23.) als die einzig wahre Religion zu verkündigen; dieſer heilige Beruf, die Wahrheit an das Licht zu bringen und iede Pflanze auszurotten, die der himmliſche Vater nicht gepflanzt hatte (Matth. XV, 13.), wurde aber durch nichts ſo ſehr geſtört und gehemmt, als durch die Gewaltthätigkeit derer, welche den Lauf der Wahrheit ungerechter Weiſe aufhielten (Röm. I, 18.) und da, wo ihnen die Vernunft ausgieng, mit blinder Willkühr, oder gar mit dem Schwerte dareinſchlugen. So litte die Religion Gewalt (βιάζεται), weil die Gemüther der Lehrer und Zuhörer eingeſchüchtert wurden und die Furcht vor den Tyrannen den freien Austauſch der Gedanken unmöglich machte. So riſſen von der anderen Seite gewaltthätige und herrſchſüchtige Partheien (βιασται, volerones, homines factiosi et imperiosi) die Zügel des religiöſen Geſammtlebens an ſich (ἁρπάζουσι), wie das Judas der Galiläer, die Phariſäer und die Zöglinge ihrer Schule, die Zeloten thaten, welche nicht nur ſelbſt keine Religion hatten (Matth. XXIII, 14.), ſondern durch Bann, Geiſelung und Hinrichtung auch Andere abhielten, würdige Jünger des Himmelreichs zu werden (Joh. XVI, 2. Matth. XXIII, 33 ff.). Waren doch ſchon das Geſez und die Propheten (V. 13.) von Moſes an bis auf den ſyriſchen Antiochus, und wieder von dieſem an bis auf den Täufer im Kerker ein fortdauerndes Beiſpiel mannichfacher Religionsdrangſale; und für die Freunde des Synagogenmidraſch (ἐὰν θέλητε ἀ. δ.) konnte wieder der gewaltthätige Elias das Vorbild des Johannes werden (V. 14.), der als das vorbereitende Werkzeug einer gründlichen Religionsverbeſſerung ſelbſt nur eine vorübergehende Erſcheinung ſeyn ſollte. So ſcheint uns dieſe, dem Wortſinne nach leichte, dem Realſinne nach ſchwere

Stelle erklärt werden zu müssen. Sie war höchst lehrreich für die Zeiten der Apostel und ist es nicht minder für die unsrige; denn wie manche schlechte Frucht auch der alte Baum der Erkenntniß und freien Forschung getragen haben mag, so war doch die äußere blinde Gewalt noch ungleich verderblicher für die Wahrheit, als iene; die Biasten und Phantasten sind ihre Erbfeinde, und nach ihnen erst kommen die Indifferentisten, welchen keine Lehre genügt, weil sie an ieder etwas auszusetzen finden. Zu diesen wendet sich nun Jesus in einer neuen Digression (V. 16—20.). „Mit wem soll ich das gegenwärtige Geschlecht vergleichen? Es ist den Knaben ähnlich, die auf offenen Plätzen ihre Spiele aufführen und zulezt ihren Gespielen zurufen: wir haben euch geflötet und ihr habt nicht getanzt, dann haben wir euch Klagelieder gesungen und ihr habt nicht an die Brust geschlagen. Denn als Johannes auftrat, streng in der Wahl seiner Speisen und Getränke, da sagten die Leute: er ist besessen. Kam nun der Menschensohn, welcher aß und trank (wie gewöhnlich), da hieß es: er ist ein Schlemmer und Weintrinker, der Zöllner und Sünder Genosse. Aber die Weisheit fand Freunde, die ihr gegen diese Beschuldigungen Recht verschafften." Daß Matthäus diese Section mit der vorhergehenden verbunden wissen will, geht aus der Coniunction (δέ, V. 6.) hervor. Nach den Drängern kommt die Reihe an das bedrängte Volk, welches den Wechsel der Lehrer als ein ergözliches Schauspiel betrachtete (Joh. V, 35.), aber doch gleichgültig gegen iede neue Ansicht der Religion an Jedem etwas zu tadeln fand. Daher vergleicht es Jesus mit Schulknaben, die auf den Bazars und Straßen sich an ihren Spielen ergözten, bald unter Flötenklang einen Hochzeitreigen, bald wieder einen Leichenzug aufführten, und dann, weil die unruhige Mehrzahl immer wieder etwas Anderes wollte, ihrem Unwillen in dem Vor-

wurfe Luft machte, daß die Austretenden unfertige Jungen seien, welchen man nichts recht machen könne. Genau so betrug sich das jüdische Volk gegen den Täufer und Jesum; es drängte sich in dichten Reihen um beide, sie zu sehen und zu hören; als es sich aber entschließen sollte, ihre Lehren zu befolgen, fanden sie an Jedem unter ihnen etwas zu tadeln; der Eine war ihm zu streng, der Andere zu liberal und gemein, und so blieb bei der gleichgültigen Trägheit der Nation die angefangene Reform ohne Folgen und Fortschritte. Nun kommt die Schlußanwendung (V. 19.), in welcher die Stimme der Weisheit wie in den Sprüchwörtern Salomons (I, 2. XXIII, 26.) personificirt wird, zu ihren Schülern als Söhnen und Freunden spricht und unter ihnen auch Vertheidiger und Beschützer gefunden hat. So hat unsere Stelle wenigstens Lukas verstanden (VII, 35.), welcher das streitige Wort (ἐδικαιώθη הצדקה im Hophal der Syrer ܐܬܙܕܩ, proba declarata, insons iudicata est) in dem Sinne der Freisprechung von der obigen Beschuldigung erfaßt. Nun bleibt also nur noch die Coniunction *καί*, dieser grammatische Proteus der Lexikographen übrig; indessen ist aus dem A. T. die adversative Bedeutung derselben „aber" leicht zu erweisen (*Gesenii* lex. hebr. unter ו 2.), und auch im N. T., wo die explicative und Causalbedeutung keinem Zweifel unterliegt, ist iene erwiesen und zugegeben (Joh. VII, 30. vergl. Winers Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms: 4te Ausg. S. 410). Mit dem Syrer aber zulezt für τέκνων zu lesen ἔργων, ܥܒ̈ܕ̈ܘܗܝ, ab operibus eius, ist kein Grund vorhanden, da er in der Parallele (Luk. VII, 39.) die gewöhnliche Lesart beibehalten und also wahrscheinlich nur eine falsche Glosse in den Text, welchen er selbst nicht verstand, aufgenommen hat. Hiernach schließt Jesus diese Episode mit der Erklärung: „aber die Weisheit ist bereits von dieser Beschuldigung durch ihre Kinder freigesprochen, welche sie von

einer besseren Seite kennen." Mehr bedurfte es bei dem Zartgefühle Jesu in der Vertretung seiner eigenen Sache nicht; viele seiner Zuhörer, die zu seinen besseren Schülern gehörten, wußten, was er andeuten wollte, und wenn es uns nicht so klar ist, so liegt der Grund hievon in dem schriftlichen Berichte seines Vortrages, dessen Ausdruck in Stimme und Gebehrde nicht wiedergegeben werden konnte.

Noch sind aus diesem Kapitel zwei kurze Abtheilungen übrig, die einen ganz verschiedenen Charakter tragen und von der einen Seite an fromme Reizbarkeit der jüdischen Propheten, von der anderen an die ganz entgegengesezte Sanftmuth und Humanität Jesu erinnern. Die erste (V. 20—24.) lautet also: „Damals begann er auch die Städte, in welchen seine meisten Großthaten vollbracht waren, zu schelten, weil sie sich nicht gebessert hatten. Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida! denn wenn in Tyrus und Sidon die Großthaten geschehen wären, welche in dir vollbracht wurden, so hätten sie im Staube und in der Asche sich zur Besserung gewendet. Darum sage ich euch: Tyrus und Sidon wird am Gerichtstage ein milderes Schicksal haben, als ihr. Und du Kapernaum, bis zum Himmel erhoben, bis zur Hölle wirst du herabgestürzt werden; denn wenn in Tyrus und Sidon die Thaten verrichtet worden wären, die in dir geschahen, sie ständen noch bis auf den heutigen Tag. Darum sage ich euch: Tyrus und Sidon wird milderes Schicksal haben, als du." Aus dem τότε (V. 20.) des Matthäus kann für die Verbindung dieser Worte mit den vorhergehenden nichts gefolgert werden; denn eine bloße Uebergangspartikel entscheidet nichts, und die Verweisung auf die Mehrzahl der in dem lezten Orte verrichteten Wunder scheint überdies einen späteren Zeitraum anzudeuten. Eben so wenig können uns die beiden zuerst genannten Orte auf irgend eine nähere Spur führen: denn was Reland und Winer (in seinem treflichen

Realwörterbuche) hierüber beibringen, wird nun wieder durch die Nachforschungen Robinsons (Palästina, III, 117 f. 549 f.) zweifelhaft, welcher versichert, er habe über sie an Ort und Stelle keine Auskunft erhalten können, und das was ihm Christen berichtet hätten, sei nur aus der unbegründeten Tradition leichtgläubiger Klosterbrüder geschöpft gewesen. Nur bei dem Josephus (antiq. XVIII, 2, 1.) findet sich die bestimmte Bemerkung, Bethsaida (בית צידה, Fischhausen) an der Nordseite des Sees Genesaret sei zu einer Zeit, wo die beiden Tetrarchen Philippus und Herodes Antipas ihr Gebiet durch schnelle Occupationen bereicherten, von Jenem seiner Herrschaft einverleibt, zur Stadt erhoben und der kaiserlichen Prinzessin Julia zu Ehren nach ihrem Namen benannt worden. Nun liegen sie wie Kapernaum (die galiläische Schönau) im Staube und Robinson sah sich außer Stande, selbst über das Oertliche ihrer früheren Lage sichere Kunde einzuziehen. Was nun den Inhalt unserer Section selbst betrift, so bezeichnet sie Matthäus ausdrücklich als eine Invective (V. 20. ὀνειδίζειν, syr. ܡܬܝܣܕܘ contumelia aliquem notare, hebr. יכח, ἐλέγχειν) oder Strafrede, welche mit dem prophetischen Wehe (Jerem. XIII, 27. Jes. I, 4.) beginnt und die Farbe des vierzehnten Kapitels des zulezt genannten iüdischen Sehers trägt. Mit dem alten Sidon und dem prächtigen Tyrus waren freilich die kleinen Pflanzstädte am galiläischen See nicht zu vergleichen; aber die zwei Tetrarchen des Landes hatten doch Alles gethan, sie zu verschönern. Juden und Heiden lebten hier zusammen; der Messianism und selbst die Lehre von einem geistigen Himmelreiche fanden hier wenig Eingang, und die Bewohner der kleinen Seeküste waren, wie alle Ichthyophagen, sehr zu Ausschweifungen der Ueppigkeit und Wollust geneigt. Kein Wunder also, wenn der Unwille Jesu über diesen moralischen Indifferentism der Unwissenheit und Servilität in einer Stunde eifernder Reizbarkeit hervorbrach und sich in iüdischen Formen

von dem Zorne Gottes an dem nahe erwarteten Gerichtstage (Röm. I, 16.) über dieſe Miſchlingscolonie ausſprach. Hatte doch Johannes der Täufer (Matth. III, 7.) und Jeſus ſelbſt in der Folge (XXIII, 13 f.) gegen die Phariſäer dieſelbe Sprache geführt; im Abendlande und unter uns würde er ſich milder ausgedrückt haben, als unter einem Volke, deſſen Herzen nur durch den Feuereifer der Propheten und die Furcht vor dem ſtarken, eifrigen Gotte Moſe's erſchüttert werden konnten. Ob unſere kleine und große chriſtliche Städte, in welchen eben ſo oft ein knechtiſch maſſiver Cultus der ſchmählichſten Demoraliſirung zur Seite ſteht, viel weiſer und beſſer ſeien, als das kleine, in ieder Beziehung mittelmäßige Kapernaum und Bethſaida, iſt leichter zu fragen, als zu beantworten. So viel aber ſcheint gewiß zu ſeyn, daß buchſtäbliche, vielleicht noch potenzirte Nachahmungen des vorliegenden Interlocuts wenig Nutzen ſtiften würden, und ſo wird es in iedem Falle gerathen ſeyn, auch hier den evangeliſchen Sinn und Geiſt von ſeinen nun verlebten, iüdiſchen Geſtaltungen zu unterſcheiden.

Lukas erſcheint auch hier wieder als ein Copiſt, der ein fremdes Gemälde auffaßt, und es, um nicht bloßer Nachbildner zu ſeyn, mit einigen Zügen eigener Erfindung ausſchmückt, die man keineswegs als Verbeſſerungen betrachten kann. So liefert die Parallele (Luk. VII, 19—28. vgl. Matth. XI, 1—11.) folgende an ſich unbedeutende, aber offenbar nur gloſſirende Zuſätze. Matthäus hat (V. 3.) εἶπεν: Lukas paraphraſirt es (V. 20.) durch das ſich von ſelbſt verſtehende: παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες: bei Matthäus empfängt Jeſus die Geſandten im Angeſichte des Volkes und ertheilt ihnen ſofort Beſcheid durch Berufung auf ſeine Wunder (V. 4.). Das mißfällt dem Lukas: er intercalirt alſo unglücklicher Weiſe einen ganzen Vers (21.), in dem es heißt: „gerade damals hatte er Kranke geheilt, Dämonen ausgetrieben, Blinden die Sehkraft

wiedergegeben." Es fehlt nur noch der Jüngling zu Nain, die Musterprobe von Wundern zu ergänzen, welche Christus den Deputirten vorgelegt haben soll. Matthäus hat (V. 8.) einfach und vollkommen ausreichend οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες. Lukas sezt das überkluge Scholium hinzu (V. 25.): οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες. Matthäus hatte (V. 11.) das Wort προφήτης ausgelassen, weil es kurz vorher schon zweimal vom Johannes gebraucht worden war; Lukas wiederholt es mit einer eleganten Versetzung des μείζων (V. 28.) und hat nun abermals eine kleine Castigation des palästinensischen Textes vollbracht. In der folgenden Stelle (M. 12. u. 13.) wußte Lukas nicht, was er sich unter βιάσται denken sollte; er streicht sie also gänzlich, versezt die beiden Verse, schaltet sie an einem fremden Orte (XVI, 16.) ein und giebt nun seinen Lesern einen verstümmelten Text in der Absicht, ihn verständlicher und lesbarer zu machen. Nach dieser gewaltthätigen Kritik paßte nun auch das fortgesezte Excerpt des Matthäus nicht mehr in das paulinische Lukasevangelium (VII, 29 f.); denn was (V. 30. u. 31.) von den Zöllnern und Pharisäern gesagt wird, ist ganz unfügsam und außer allem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Angelangt also bei der Stelle (M. V. 16.) τίνι δὲ ὁμοιώσω, sah sich der Intercalator genöthigt, zu einem neuen Anakoluth seine Zuflucht zu nehmen. So wurde der Uebergang (V. 31.) durch einen Sprung gebildet: εἶπε δὲ ὁ κύριος, τίνι ὁμοιώσω, und nun beweis't zulezt noch das ganz unpassend hinzugefügte πάντων, wie zufrieden der Epitomator mit sich und seinen vermeinten Verbesserungen war. Was hier frei und offen gesagt wird, findet sich mit anderen Worten bei den besten Auslegern dieser Perikope wieder. Ein neuer Lappen auf einem alten Kleide macht das Flickwerk noch gefährlicher (Matth. IX, 16.); es ist folglich immer besser, noch zur rechten Zeit Gleiches und Ungleiches zu sondern, als durch immer neue Läppchen das

Ganze zu entstellen und dadurch noch größere Risse vorzubereiten.

Den Schluß dieser Unterredungen (V. 25—30.) würde man für einen Monolog, für ein Gebet Jesu, oder doch für die Mittheilung einer seiner stillen Betrachtungen halten, wenn Matthäus nicht selbst sagte, daß ihm ein mündlicher Vortrag (ἀποκριθείς, continuavit sermonem) vorangegangen sei. Indessen kann dieses Wort auch nur die Fortsetzung der Reden Jesu im Allgemeinen bezeichnen; denn vor den Pharisäern und selbst vor dem Volke würde er wohl kaum gesagt haben, daß er den Vater allein erkenne. Es ist folglich von einer individuellen und vertrauten Herzensergießung die Rede, und als solche ist sie der Stellung Jesu in seiner Zeit vollkommen angemessen. „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du das den Weisen und Verständigen verborgen und es den Unmündigen geoffenbaret hast. Ja, Vater, so war es dein gnädiger Wille. Alles ist mir von meinem Vater mitgetheilt worden: Niemand kennt den Sohn, als der Vater; wie Niemand den Vater kennet, als der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will. Kommet zu mir, ihr Bedrängten und Belasteten, daß ich euch Erholung gebe. Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin mild und von Demuth erfüllt, und ihr werdet bei mir Labung für eure Seelen finden. Denn mein Joch ist heilsam und meine Last ist leicht.“ Der Gegensaz der Weisen und Unmündigen (V. 20.) bezieht sich nicht auf die Weisheit im objectiven und allgemeinen, sondern im subjectiven und partiellen Sinne, wo sie nur eine relative Kenntniß der Dinge nach den Ansichten einzelner Schulen, oder Lehrer und ihrer Systeme ist. Da nun namentlich in der Religion die Gotteskenntniß der meisten Menschen kaum einen andern Stüzpunkt hat, als die Autorität der Lehrer, so kann eine allgemeine,

oder aus Ideen abgeleitete Religion, wie die eines sittlichen Gottesreiches, für sie nichts Ansprechendes haben, weil ihnen das, was Menschen gesagt haben (das Traditionelle), immer höher steht und näher liegt, als die allgemeine Position Gottes in der Vernunft und Weltgeschichte, in welcher doch allein die objective Wahrheit zu finden ist. Hier ist das unmündige, das heißt kindlich unbefangene Gemüth unläugbar besser daran; es sieht die Dinge nicht durch die Brille Anderer, sondern mit eigenen Augen an; sein Verstand ist noch nicht von Selbstsucht und Eigensinn verblendet, und die Liebe eines reinen Herzens macht es auch für den Glauben an das empfänglich, was ihm sonst in seinem Vernunftvermögen nur der Umriß, oder Schatten einer bloßen Möglichkeit seyn würde. Mit einem tiefen Blicke in das menschliche Herz nennt Jesus diese Oekonomie des göttlichen Reiches Gottes Wohlgefallen (εὐδοκία, Philipp. II, 13. רצון, syrisch ܨܒܝܢܐ eine weise und segensvolle Einrichtung der Dinge); denn nicht die Machtvollkommenheit der menschlichen Ichheit begründet die Wahrheit, wie die Sophisten aller Zeiten lehren, sondern sie ist schon in Gottes Schöpfung durch die That begründet, und darf also von dem kindlich reinen Gemüthe nur ergriffen und in das Bewußtseyn aufgenommen werden. Nur auf der Höhe dieses Standpunctes wird der den reinen Menschengeist umhüllende Schleier (2 Kor. III, 13.) der Büchersysteme fallen und das ewige Evangelium Jesu in die frommen Gemüther eindringen. Nicht minder gedankenreich und tiefgedacht ist der folgende Vers (27.), den der beschränkte Dogmatism so oft für seine maaslosen Meinungen ausgebeutet hat. *Πάντα* bezieht sich auf Alles, was ein kindliches Gemüth (V. 25.) von dem Reiche Gottes vernimmt, oder die volle Macht der Wahrheit im Himmelreiche (XXVIII, 18.), *παρεδόθη* ist gleichbedeutend mit *ἀπεκαλύφθη*. „Der Vater hat mir Alles mitgetheilt, was zur Erkenntniß seines Reiches gehört. Er allein kennet

den Menschensohn (Dan. VII, 19 f.), seine Absichten und Handlungen, so wie der Menschensohn wieder den Rathschluß seines Vaters und seine Ordnung der Erleuchtung, Heiligung und Beseligung der Menschheit kennt." Schon Chrysostomus hat erinnert, daß Jesus hier gewiß nicht von einer ausschließenden Kenntniß Gottes spreche, welche iede frühere Offenbarung aufheben würde, sondern von einer relativen, oder näheren Erkenntniß (γνῶσις ἀκριβής) der moralischen Heilsordnung, welche allen Propheten und eben deßwegen auch allen jüdischen Schulen sein.r Zeit fehlte. Es liegt daher in diesen Worten überall keine Anmaßung, sondern ein gerechtes Selbstgefühl, welches er auch bei anderen Veranlassungen unverholen ausspricht (Joh. X, 30.): wie er mit dem Vater Eins ist, sollen es auch seine Schüler werden (XVII, 1. 23.), nachdem er ihnen die wahre Erkenntniß mitgetheilt hat. Nur spricht Jesus bei dem Matthäus mehr als prophetischer Menschensohn, während Johannes dieselbe, oder doch ähnliche Aeußerung des Meisters nahe in den gnostischen Typus seiner Zeit von dem Logos hereinbildet und ihr dadurch eine metaphysische Schwebe und Haltung giebt. Die Grenzlinie zwischen beiden Lehrtypen zu ziehen ist allerdings eine schwere Aufgabe für die Dogmatik; aber grammatisch und historisch kann sie gelöst werden, und wenn das nicht auch real und persönlich geschehen kann, so ist der Grund dieser Wahrnehmung in der genauen Verbindung moralischer Religionsideen mit metaphysischen Urideen zu suchen, welche immer zulezt in einem bleibenden Geheimnisse für die menschliche Vernunft aufgehen. Die Einladung des Volkes, ihm nachzufolgen und sich das sanfte Joch seiner Pflichten auflegen zu lassen (V. 29 f.) ist eben so einfach, als erhebend und rührend; denn schwer und niederbeugend ist iedes positive Menschenioch, weil es mehr, oder weniger die natürliche Ordnung der Dinge verkehrt (Matth. XV, 6.), während Gottes Gebote immer leicht sind (1 Joh. V, 3.), weil sie der sitt-

lichen Menschennatur entsprechen und ihre verpflichtende, ja beseligende Kraft in sich selbst tragen.

Vierzigstes Kapitel.

Offener Conflict Jesu mit den Ansichten der Pharisäer von seinen Wundern und dem mosaischen Gesetze, und kurze Nachricht von einem Besuche der Familie Jesu.

Nach dem Matthäus und seinen synoptischen Parallelen auf der Reise durch Galiläa, welcher in dem vorigen Abschnitte gedacht wird, trift Jesus zu wiederholten Malen mit den Pharisäern zusammen und zwar in der ersten Woche nach dem zweiten Passah seines Lehramtes, welches er nach dem Johannes in Jerusalem feierte. Hier tritt zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten eine chorographische Verschiedenheit ein, welche kein harmonischer Versuch auszugleichen vermag. Nach diesem Geständnisse bleibt der Kritik nur der Versuch übrig, mit Verzichtleistung auf die örtliche Zeitbestimmung, die Begebenheiten selbst in den Hauptbericht einzureihen und sie in ihren Endpuncten an die Geschichte anzuknüpfen. Das zwölfte Kapitel des Matthäus bietet uns hiezu einige merkwürdige Ereignisse dar, die als aufeinander folgend in kurzen Zwischenräumen dargestellt werden.

1. Erster Zwist Jesu mit den Pharisäern über das Ausraufen der Aehren am Sabbate (Matth. XII, 1—8.).

„Um diese Zeit gieng Jesus mit seinen Schülern durch die Saaten, wo sie anfiengen Aehren zu pflücken, weil sie Hunger hatten. Da sagten die Pharisäer zu ihm: deine Schüler beginnen hier etwas, was am Sabbate nicht erlaubt ist. Jesus

erwiederte ihnen: habt ihr nicht gelesen, was David mit seinen Gefährten that, als ihn hungerte, wie er in das Gotteshaus gieng und die Schaubrote verzehrte, welche nur den Priestern, nicht aber ihm und seinen Begleitern zu essen erlaubt waren? Oder habt ihr nicht gelesen, daß die Priester im Tempel den Sabbat entweihen dürfen und doch schuldfrei bleiben? Darum sage ich euch: es ist Jemand hier, welcher größer ist, als der Tempel. Hättet ihr daher bedacht, was es heiße: Gelindigkeit will ich und nicht Opfer, so würdet ihr Schuldfreie nicht für schuldig erklärt haben. Denn der Menschensohn ist Herr des Sabbats." Matthäus versezt dieses Gespräch ohne Zweifel in den Monat Nisan, fast unsern März, weil damals die Saaten reiften und die Ernte ihren Anfang nahm. Er sagt ferner, es sei das zur Sabbatszeit (τοῖς σάββασι im collectiven Sinne, wie die LXX für שבתון 3 Mos. XXIV, 3. σάββατα haben), das heißt an einem Sabbate geschehen, ohne ihn genauer zu bestimmen. Die treffendste Parallele für diesen Sinn der Form σάββας im Plural finden wir in einer Stelle des Josephus (antiq. XIII, 8, 3.), wo σάββατον der einzelne Sabbat, von ἐν τοῖς σάββασιν zur Sabbatszeit, und wieder beide von ἑορτή dem Festtage unterschieden werden. Lukas (VI, 1.), immer bereit, zu glossiren und zu berichtigen, bemerkt, es sei das an einem σάββατον δευτερόπρωτον, oder zweitersten geschehen, wodurch die Stelle noch dunkler wird, als sie bei dem ersten Evangelisten war. Chrysostomus wenigstens, auf den sich die Ausleger berufen, erinnert in seiner Homilie über diese Stelle des Matthäus: der zweiterste Sabbat bezeichne „einen Tag des Herrn mit einem darauf folgenden (ἑτέρας διαδεχομένης) anderen Feste": und giebt uns folglich weder einen richtigeren, noch deutlicheren

Begriff von dieſem Worte, als Luther mit ſeinem ſelbſterfundenen Afterſabbate. Der Talmud ſagt (ראש השנה I, 8 ff.), die Feier des Oſterfeſtes habe zu verſchiedenen Abweichungen der Galiläer von der geſezlichen Beſtimmung des Neumondes durch den großen Sanhedrin in Jeruſalem Veranlaſſung gegeben. Denn da man iene Erſcheinung durch Feuerſignale (משׁאות) von den Bergen verkündigt habe, hätten die Samaritaner, oder Cuthäer dieſe Signale verfälſcht und dadurch zu mancher Doppelfeier des erſten Sabbats nach dem Paſſah in den galiläiſchen Gebirgsgegenden Veranlaſſung gegeben. Allein ſo zweifellos auch die Bemerkung der Miſchna über die ſamaritaniſchen Verfälſchungen der Neumondsſignale ſeyn mag, ſo konnten ſie doch in der Aufeinanderfolge der galiläiſchen Sabbate keine Veränderung hervorbringen. Auch iſt der Sinn des W. δευτερόπρωτος bei Lukas ein allgemeiner, welcher eben ſowohl dem iüdiſchen, als galiläiſchen Sabbat in der Paſſahzeit galt und es bleibt folglich auch kein Grund übrig, auf die angeführte Stelle des Talmud hier Beziehung zu nehmen. Der Schlüſſel zur Erklärung des dunklen Wortes liegt daher immer in der Stelle 3 Moſ. XXIII, 11. 15 f. und zwar in der prägnanten Wiederkehr der Formel ממחרת השׁבת. Nun iſt aber מחר ohne Zweifel der andere, oder zweite Tag, an welchem die Garbe (עמר) in dem Tempel dargebracht wurde, und zwar entweder des Paſſah (V. 6.) ſelbſt, oder des nächſten Sabbates (V. 11.) in der Paſſahwoche. Das iſt alſo der terminus a quo, das δεύτερος in dem zu erklärenden Worte. Der zweiterſte Sabbat iſt der erſte nach dem zweiten Tage, an welchem die Garbe auf den Altar gewebt wurde. Welcher Tag iſt nun aber der erſte vor dieſem zweiten? Moſes ſagt im Geſetze: der Sabbat, und hier ſchürzt ſich der exegetiſche Knoten des Zweifels. Die Rabbaniten, oder Phariſäer erklärten nun das Wort für den erſten Tag vor dem zweiten, oder Darbringungstage des Paſſah

(V. 6.); also wurde die Garbe am zweiten Passahtage geweiht und der erste Sabbat nach diesem zweiten Passahtage ist der zweiterste. Nach dieser Berechnung war der zweiterste Sabbat beweglich, weil der zweite Passahtag, dem er folgte, selbst ein bewegliches Fest war. Die Karäer, oder Scripturarier hingegen behaupteten, das Wort Sabbat bezeichne niemals ein Fest, sondern immer nur den siebenten Wochentag, oder Ursabbat (3 Mos. XXIII, 3.): der מחרת שבת sei also nicht der zweite Passahtag, sondern der Tag nach dem ersten Sabbat in der Passahwoche; an diesem weihten sie die Garbe, und von diesem an zählten sie auch die funfzig Tage bis zum Pfingstfeste. Eine nothwendige Folge hievon war, daß das Pfingstfest der Karäer immer auf den ersten Tag nach einem Sabbate, also auf einen Sonntag nach unserer Zeitrechnung fiel, und daß die Rabbaniten und Karäer nur dann das Pfingstfest an einem und demselben Tage feierten, wenn der zweite Passahtag zugleich ein Sabbat war (*Triglandi* diatribe de secta Karaeorum in *Wolfii* notitia Karaeorum. Hamburgi 1714. p. 183 sqq.; Bauers gottesdienstliche Verfassung der Hebräer, B. II, 239 f.). Aus diesem Zwiste ist der bekannte Streit der griechischen und römischen Kirche über die Feier des Osterfestes im zweiten Jahrhunderte entstanden, den man nur von unserem Standpuncte aus richtig beurtheilen kann (*Binghami* origg. ecclesiast. Hamburgi 1729, vol. IX, p. 90 sqq.). Nehmen wir nun die Leidensgeschichte Jesu nach dem Johannes zu Hülfe, in welcher ieder Tag der lezten Woche seines Lebens eine chronologische Bedeutung hat (m. Fortbildung des Christenthums, B. IV, S. 388 f.), so giebt das auch für unsere Stelle zu neuen Combinationen Veranlassung. Am ersten Wochentage (unserm Sonntage) kommt Jesus nach Bethanien; am fünften (einem Donnerstage) feiert er mit den Juden das Passah; am sechsten (dem ersten Passahtage) wird Jesus von den Hohenpriestern zum Pila-

tus geſendet, doch gehen ſeine Begleiter nicht in das Prätorium, weil ſie ungeſäuertes Brot aßen (das פסח עולם Joh. XVIII, 28.), und man an dieſem Tage allen Sauerteig aus den Wohnungen ſchaffte (die παρασκ. τ. π. XIX, 14. ערב הפסח am Morgen zum Unterſchiede von der eigentlichen παρασκευή des Sabbates am Abende, ערב השבת, V. 31.), worauf dann die Kreuzigung ſelbſt vollzogen wird; am ſiebenten ruht er im Grabe und am achten (μιᾷ τῶν σαββάτων, XX, 1.), abermals einem Sonntage, verläßt er es. Fällt nun am dritten Paſſahfeſte des öffentlichen Berufes Jeſu der zweite Paſſahtag, oder das Garbenfeſt auf den ſechzehnten Niſan als einen Sabbat, welcher dieſes Doppelfeſtes wegen der große heißt (XIX, 31.); ſo muß er ein Jahr früher auf einen Freitag, oder Vorſabbat (προσάββατον, ערב) gefallen ſeyn. Der zweiterſte Sabbat des Lukas müßte folglich nach rabbanitiſcher Berechnung diesmal der ſiebzehnte, nach dem Talmud der Karäer aber der vier und zwanzigſte des Monates Niſan geweſen ſeyn. Da dieſer Forſchung kein grammatiſches, oder hiſtoriſches Hinderniß im Wege ſteht, ſo iſt das Ergebniß derſelben, wie minutiös es auch erſcheinen mag, keineswegs gleichgültig; aber frei von Vorausſetzungen überhaupt iſt es dennoch, wie alle ähnliche Erörterungen dieſes ſchwierigen Gegenſtandes, keineswegs, und darum wird es in iedem Falle nöthig ſeyn, in der lezten Abtheilung der Geſchichte Jeſu auf dieſen Zeitpunct zurückzukommen.

In Beziehung auf den Inhalt dieſes kurzen Berichtes bedarf es keiner Erinnerung, daß Jeſus die Saatfelder mit ſeinen Begleitern nicht auf der Reiſe, ſondern zur Erholung und zum Vergnügen durchwandelte (V. 1.). Das Pflücken und Ausraufen der Aehren würde bei uns einer, wenn ſchon nur kleinen Geſellſchaft kaum geſtattet ſeyn, ſondern polizeilich und gerichtlich geahndet werden: in Paläſtina aber war das Eigenthum der Ernte mannichfaltig

zum Besten derer beschränkt, welche keinen Grundbesiz hatten. Wahrscheinlich haben die Jünger auch die nahen Gerstenähren nicht darum abgebrochen, ihren Hunger zu stillen, was auch Lukas bedächtlich mit Stillschweigen übergeht, sondern nur, um die in Galiläa immer einige Tage später eintretende Reife der Körner zu prüfen. Der Versuch muß indessen dennoch um sich greifender Natur gewesen seyn, weil ihn die Pharisäer (V. 2.) für eine Arbeit (מלאכה 3 Mos. XXIII, 3.) erklären, die im Gesetze verboten war. Da verwies sie Jesus (V. 3 f.) auf das Beispiel Davids, der auf einem Streifzuge im Lande dem Priester Ahimelech das heilige Brot weggenommen hatte (לחם תמיד 4 Mos. IV, 7. 1 Sam. XXI, 4—6., lag auf einem goldenen Tische, *χρυσῆ τράπεζα*, *Joseph.* B. J. VII, 5, 5.), welches im Gegensatze des gemeinen Brotes (לחם חל) für den Herrn im Heiligthume der Bundeslade bestimmt war. Das Institut hatte mit dem heidnischen Lectisternium große Aehnlichkeit und war sichtbar nur ein levitischer Tischtitel für die Priester; darum erinnert Jesus die Pharisäer, daß der Hunger nach Davids Beispiele auch das Sabbatsgesez breche, und wieß dadurch ihren unzeitigen Tadel seiner Jünger zurück. Noch schlagender war das folgende Argument (V. 5.): Holz zu spalten und Werkarbeit zu verrichten ist im Gesetze verboten: dennoch schlachten eure Priester Opfer am Sabbate (4 Mos. XXVIII, 9.), spalten Holz, beschneiden die Knaben (Joh. VII, 22 ff.) und verrichten mannichfache Dienstarbeiten, eurem Grundsatze gemäß, „im Heiligthum ist keine Ruhe und heilige Arbeit ist keine Arbeit (*Vitringa* de viris otiosis. Franeq. 1687. p. 125 sq.)." Wenn nun das eure Priester thun dürfen, ohne Tadel zu verdienen, warum soll es meinen Schülern nicht erlaubt seyn, am Sabbate Aehren zu pflücken? So würdet ihr nicht verdammen, wenn ihr an den Spruch dächtet: Gelindigkeit ist besser, denn Opfer (1 Sam. XV, 22.). Es ist hier Einer, der

höher steht, als der Tempel (V. 6.): und des Menschen Sohn kann auch über den Sabbat gebieten (V. 8. vgl. Joh. V, 17.). Das sind Schlagworte von revolutionairem Anklange, welche das Ansehn Mose's und des Gesetzes stürzen: konnten unserer Meinung nach die Pharisäer erwiedern. Sie haben es nicht gethan, weil noch iezt ieder fromme Christ sagen darf: „ich stehe höher als der Tempel zu St. Peter und Paul": oder iede von Gott erleuchtete Vernunft: vor meinen Gesetzen muß iede menschliche Gewalt die Kniee beugen." Große Geister, auch wenn sie lang geduldig die beschwerliche Last menschlicher Thorheit trugen, schleudern zuweilen solche Blitze in Donnerworten um sich her. Denn wie tief gewurzelt auch eine lange Herrschaft des Wahnes und der Willkühr in den Gemüthern der Menschen ist, so haben doch beide so viele schwache Seiten, daß ein einziger Kraftspruch hinreicht, sie mit allen ihren Wällen in die Luft zu sprengen. Ein gerechtes Selbstgefühl ist nicht Anmaßung und Jesus kein Aufrührer, wenn er das Bewußtseyn ausspricht: ich stehe höher als Abraham, Moses und Salomo.

2. Wiederholte Lösung der Sabbatsfrage durch die Heilung eines Kranken in der Synagoge.

Abermals berichtet Matthäus (XII, 9—13.). „Auf seiner Weiterreise kam Jesus in ihre (der Pharisäer) Synagoge. Dort befand sich ein Mensch mit einer geschwundenen Hand, der sie veranlaßte, ihn zu fragen, ob man am Sabbate die Heilkunde ausüben dürfe, und zwar in der Absicht, ihn in Anklagestand zu versetzen. Er antwortete ihnen: wer unter euch wird sein Schaf, wenn es in den Brunnen fällt, nicht ergreifen und auf freien Fuß setzen? Wie viel höher steht aber nicht der Mensch, als ein Schaf? Es muß folglich auch er-

laubt seyn, am Sabbate Gutes zu thun. Hierauf sprach er zu dem Manne: strecke deine Hand aus! Er streckte sie aus, und sie wurde wieder hergestellt, wie die andere. Da beriethen sich die Pharisäer im Herausgehen, ihm den Untergang zu bereiten." Obschon die drei ersten Evangelisten hier in der Hauptsache zusammenstimmen, so weichen sie doch in einzelnen Umständen von einander ab. Lukas (VI, 6—10.) sezt hinzu: es sei das an einem Sabbate geschehen und Jesus habe in der Synagoge gelehrt; die kranke Hand sei die rechte gewesen; Jesus habe bemerkt, daß ihm die Pharisäer eine Falle stellen wollten und daher den Leidenden vortreten und aufrecht stehen lassen; nun habe er einen Blick auf seine Gegner geworfen und durch ein Wort die Heilung vollbracht. Markus (III, 1—5.) bessert auch an diesem Texte wieder, verwandelt die trokne Hand in eine vertrokknete, modificirt die den Scripturariern vorgelegte Frage noch genauer durch die Gegensätze Gutes und Böses thun, das Leben herstellen, oder es zu Grunde richten, und läßt Jesum mit zürnendem Blicke auf die hartherzigen Pharisäer umherschauen. Hieronymus endlich in seinem Commentar über den Matthäus bemerkt (zu V. 12.): „in dem Evangelium der Nazarener und Ebioniten, welches er aus dem Hebräischen in das Griechische übersezt habe, werde berichtet, der Kranke sei ein Steinmetze (caementarius) gewesen, welcher selbst vor Jesu mit der Bitte erschienen sei, ihm den Gebrauch seiner Hand wiederzugeben, damit er nicht ferner genöthigt werde, sein Brot zu betteln." Auf einen Augenzeugen beruft sich also keiner dieser Referenten; die Tradition in freier Bewegung tritt auf mehreren Seiten hervor, abändernd, wegnehmend und hinzusetzend. Nur so viel steht fest, daß der Kranke an einem Schwinden der lahmen Hand litte und als stationärer Bettler in der Synagoge erschien, von irgend einem

begeisterten Rabbi seine Heilung zu erwarten und nebenbei auch von den Eintretenden eine kleine Gabe zu erhalten (AG. III, 2.). Auch daran zweifeln sämmtliche Berichterstatter nicht, daß die Heilung des Anwesenden wunderbarer Weise durch einen Machtspruch Jesu erfolgt sei. Für uns selbst steht außer seinem Worte nur noch das Hervorrufen des Kranken auf einen freien Raum der Synagoge und das unerwartet verordnete Ausstrecken seiner Hand als vermittelnde Ursache da. Einen Fußlahmen (debilis crure) heilt Vespasian im Tempel des Serapis zu Alexandrien durch seinen Fußtritt (dignatur eum calce contingere. *Sueton.* Vespas. c. 7. oben B. I, S. 145.). Die Herzogin Pompadour bezeugt, auf dem Grabe des Abbé Paris in dem Medardskirchhofe zu Paris eine Frau mit einer Traubengeschwulst (grappe de raisin) am Halse mit fünftausend anderen Menschen gesehen und befühlt zu haben; die Kranke warf sich betend auf das Grab des Heiligen, verfiel in Convulsionen, erhob sich vollkommen hergestellt (le goitre avoit disparu sans la moindre trace), und die ganze Versammlung verließ den Schauplaz des Wunders im rechten katholischen Glauben gestärkt (Mémoires de Mad. Pompadour. Paris 1830. t. I. p. 59 sq.). War das eine Wirkung des Gebetes der Kranken auf dem heiligen Grabe, oder ihrer Convulsionen während der Andacht, oder beider Ursachen zugleich? So fragt der Ausleger des Matthäus: lag die Heilung der bleichen, vielleicht unterbundenen, in iedem Falle aber geschwächten und abgezehrten Hand des Kranken der Synagoge in seinem Hervortreten in das Freie, oder in dem Worte Jesu, oder in dem Ausstrecken der Hand, oder in allen diesen Ursachen zugleich? Die bestimmteste Antwort würde der Geheilte selbst geben, wenn wir ihn fragen könnten und er antworten wollte. Da nun Beides unausführbar ist, so begnügen wir uns mit der wiederholten Lösung der Sabbatsfrage durch die That Jesu und vergessen

nicht, daß eine ähnliche Liberalität der Grundsätze über die Zulässigkeit der Heilung eines Kranken am Sabbate schon damals unter den einsichtsvolleren Schriftgelehrten der Juden nicht selten war (Schöttgens horae zu V. 10. des Matth.).

3. Vertheidigung Jesu gegen die pharisäische Lästerung seiner Wunder (M. XII, 23—37.).

„Man brachte auch einen Dämonischen zu ihm, welcher blind und stumm war, und er heilte ihn vollständig, so daß der vorhin Blinde sehen und der vorhin Stumme reden konnte. Darüber wunderte sich das Volk und sprach: sollte das nicht Davids Sohn seyn? Die Pharisäer aber, die das hörten, verneinten es und sagten, er treibe die Dämonen durch Beelsebub, den Oberteufel aus. Jesus aber, der ihre Gesinnungen kannte, erwiederte: iedes Reich, das in sich selbst zerfallen ist, ist zerrüttet; es kann nicht einmal eine in Zwietracht gerathene Stadt, oder Familie bestehen. Treibt nun ein Teufel den andern aus, so ist er mit sich selbst im Streite, und nun kann auch sein Reich nicht bestehen. Und wenn ich die Dämonen durch den Beelsebub austreibe, durch wen treiben sie denn eure Schüler aus? Sie selbst also werden euch eines Besseren belehren. Treibe ich aber durch Gottes Geist die Dämonen aus, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen. Oder kann denn Jemand in das Haus eines Starken einbrechen und sein Geräthe rauben, wenn er ihn nicht vorher gebunden und außer Stand gesezt hat, den Raub abzuwehren? Gesteht es nur: wer mein Freund nicht ist, der ist mein Gegner, und wer (meine Ernte) nicht sammlet, der zerstreut (sie). Daher erkläre ich euch: iede

Läſterſünde wird dem Menſchen vergeben, die Läſterung des Geiſtes aber wird Niemanden vergeben. Wer daher nur ein Schmähwort über den Menſchenſohn ausſpricht, dem wird es vergeben, wer es aber gegen den heiligen Geiſt ausſpricht, dem wird es weder iezt, noch in der Zukunft verziehen. Iſt euch alſo der Baum gut, ſo laßt auch ſeine Frucht für gut gelten, und iſt euch der Baum ſchlecht, ſo haltet auch ſeine Frucht für ſchlecht; denn aus der Frucht erkennet man den Baum. Otternbrut, wie könnet ihr Gutes ſprechen, da ihr böſe ſeid; denn nur des Herzens Fülle ſpricht ſich durch den Mund aus. Der gute Menſch redet Gutes, weil er einen guten Schaz in ſeinem Herzen trägt; der böſe aber Böſes, weil ſein Schaz böſe iſt. Das iſt fürwahr nicht gleichgültig, denn von iedem faden Worte ſeines Mundes muß der Menſch am Gerichtstage Rechenſchaft geben. Das liegt ſchon in dem Spruche: aus deinen Worten geht deine Freiſprechung, und abermals aus deinen Worten deine Verurtheilung hervor."

Auf ſeiner beharrlich fortgeſezten Reiſe war Jeſus in eine galiläiſche Synagoge gekommen, wo man ihm einen Blindſtummen vorſtellte, den er ſofort von ſeinem gedoppelten Uebel befreite (V. 22.). Die Combination dieſer Leiden iſt allerdings ſeltener, als die eines Taubſtummen, doch wiſſen wir, daß arthritiſche und hypochondriſche Menſchen zuweilen mit einem Nervenübel zu kämpfen haben, welches ſich abwechſelnd auf die Organe des Geſichtes und der Rede wirft und dann auch einen periodiſchen Zuſtand der Blendung (AG. IX, 18.), oder Sprachloſigkeit und des Stotterns (Mark. VII, 32.) herbeiführt, welchen ſelbſt erfahrene Aerzte iener Zeit nicht zu beſeitigen vermogten. Judäa war damals in tiefen Aberglauben verſunken; iedes Kraut hatte

seinen Schuzgeist, iedes Kind seinen Engel, iede Krankheit ihren Kobolt und der Tod selbst hatte seinen Höllenfürsten, der dem Sterbenden die Seele aus dem Leibe zog. Kein Wunder also, daß auch der Blindstumme seine nervöse Ophthalmie für die Wirkung eines Sched, oder Dämons hielt und in der Synagoge bei den heiligen Aerzten des Landes Hülfe suchte. Von dieser psychologisch-religiösen Seite hatte nun Jesus auf ihn eingewirkt; sein kräftiges Wort war das active, Vertrauen, Furcht und Ehrfurcht für ihn das passive Organ seines erfolgreichen Beistandes; mehr berichten die Evangelisten nicht, und wer dennoch mehr weiß, der mag es uns freundlich mittheilen. Die Zuschauer verwunderten sich darüber und meinten, das mögte wohl Davids Sohn seyn (V. 23.); viel war damit gerade nicht gesagt, da man unter dem Volke mit diesem Prädicate ziemlich freigebig war (Matth. IX, 27. XXI, 9.) und Jesus selbst über diesen Ehrentitel in der Folge sich fast ironisch aussprach (Matth. XXII, 42 ff.). Indessen war doch von dieser Benennung zum Messiasglauben nur ein Schritt, und so rief bei dem Herausgehen aus der Synagoge dieser Lobspruch der Menge aus dem Munde der pharisäischen Parthei ein neidisch-bitteres, gehässiges, verläumderisches und in hohem Grade sittlich-verwerfliches Urtheil hervor. „Ein Teufelsbanner ist er, sprechen sie ungerufen in die Menge hinein, der alle seine Wunder im Bündnisse mit dem kothigen Götzenteufel des Baal vollbringt (V. 24.)." Jesus geht nicht auf diesen gemeinen Wortwiz vom Fliegengott und Kothbaal ein, zu dem auch die hier bedeutungsvolle syrische Version (sie hat ܒܥܠ ܙܒܘܒ durch Beelsebub den Fürsten der Dews, Genossen des persischen Ahriman) ohnehin keine Veranlassung darbietet. Auch mochte es ihm unangenehm gewesen seyn, am Schlusse des Gottesdienstes auf einem offenen Platze in einen theologischen Zwist verwickelt zu werden, der leicht zu einer Straßenzänkerei hätte führen

können. Es giebt indeſſen Fälle, wo die Selbſtpflicht höher ſteht, als der polizeiliche Anſtand, namentlich in Galiläa, und wer die folgende Zurechtweiſung der Phariſäer mit Aufmerkſamkeit lieſt, der wird geſtehen müſſen, daß ſie nichts zu tadeln und nichts zu wünſchen übrig läßt. Er ſagt ihnen zuerſt (V. 25.): ihre ganze Theorie von dem Reiche des Satan ſei widerſprechend und verkehrt, denn ohne Eintracht könne keine Geſellſchaft beſtehen; wenn aber ein Sched, oder Dew den andern verjage, ſo ſei ja das Reich des perſiſchen Ahriman, oder jüdiſchen Satan ſchon zerfallen und aufgelöſt. Das Argument iſt ſchlagend; es wirft auch ein Licht auf die eigentliche Anſicht Jeſu von der Teufelslehre ſelbſt; denn wenn die Dämonen in Eintracht und Subordination zuſammenleben, wie in einer abſoluten Monarchie, ſo iſt ihre Geſellſchaft nicht mehr tadelnswerth und ſie muß folglich auch aus der Liſte der durchaus böſen Geiſter ausgeſtrichen werden (oben B. I. S. 384 ff.). Zugleich erinnert Jeſus die Phariſäer, daß ſie, indem ſie ihn einer dämoniſchen Teufelsbeſchwörung beſchuldigten, daſſelbe Urtheil auch über ihre Schüler ausſprächen (V. 27.); denn in den phariſäiſchen Schulen wurde eine ſogenannte höhere Magie durch Wurzeln, Exorciſmen und ſalomoniſche Zauberformeln gelehrt, welche die Dämonen vertreiben und den Kranken aus der Naſe ziehen ſollten (*Joseph.* antiq. VIII, 2, 5. Bericht von Eleazars Kunſtſtücken vor dem Imperator Veſpaſian). Unter den Apokryphen, die man dem König Salomo beilegt, finden ſich nämlich auch Exorciſmen (*Fabricii* cod. pseudepigr. V. T. Hamb. 1722. I, 1032), die ſeinen Namen tragen und es wahrſcheinlich machen, daß ſchon zu ſeiner Zeit perſiſch-dualiſtiſche Ideen bei den Juden Eingang gefunden und ihre moſaiſche Feldkobolte (שדים 5 Moſ. XXX, 17.) in perſiſche Dews verwandelt haben. Eine wichtige Stelle für dieſe Behauptung findet ſich im Talmud (*Gittin* der Gemara, fol. 68. p. 1.), wo Salomo den

Oberteufel Asmodi (אשמדי מלכא דשידי) über die Zubereitung der Steine zum Tempelbaue zu Rathe zieht. In iedem Falle aber ist es gewiß, daß die uralten Beschwörungen der Aegypter (לחטים, 2 Mos. VII, 12.) bei den Griechen schon zu Homers Zeiten bekannt waren und in der Heilkunde die erste Stelle eingenommen haben (ἐπαοιδή, φάρμακον, τομή, Beschwörung, Droguen und chirurgische Hülfe, bei Pindar pyth. III. v. 91 sq. ed. Heyne 2.). Auch in der christlichen Kirche standen sie bis auf die neueste Zeit in einem großen Ansehn, und erst mit ihrem unvermeidlichen Falle ist die Dämonologie selbst gesunken. Mit Recht bemerkt nun Jesus drittens (V. 28.): da er weder durch salomonische Beschwörungen, noch durch den Fliegenbaal (einen Fliegeniupiter der Griechen und Fliegenhercules der Römer nennt Clemens von Alexandrien admon. ad gent. ed. Colon. 1688. p. 24.), noch durch die Wurzel Baar (*Joseph.* B. J. VII, 6, 3), den Pharisäern gleich, die Dämonen vertreibe, so könne das nur durch den Geist Gottes (die Kraft seines unaussprechlichen Namens nach den Pharisäern) geschehen. Es darf nicht übersehen werden, daß er hieraus nur die Ankunft des göttlichen Reiches (IV, 17. VI, 10.), nicht aber des Messias folgert, weil er sich hierüber damals noch nicht bestimmt erklärt hatte. Damit verbindet er viertens (V. 29.) das Bild von der Entwafnung eines Hauses, dessen man sich bemächtigen will, die sittliche Kraft des göttlichen Wortes bezeichnend, welche allein dämonische Einbildungen aus den Seelen der Besessenen zu verdrängen vermöge. Selbst das fünfte Argument, entweder mit mir, oder gegen mich (V. 30.), ist kein widersinniges, wie ein neuerer Kritiker wähnt (Bauer II, 258), sondern nach der ganzen Gedankenreihe vollkommen stringentes: „auf dem Gebiete des Heiligen und unmittelbar Göttlichen kann man nicht gleichgültig und unentschlossen bleiben,

sondern muß sich entweder dafür, oder dagegen erklären." Dieser Uebergang führte nun sechstens zu der entscheidenden Schlußfolge (V. 31.) von der Versündigung gegen den göttlichen Geist. Schon David (Psalm LI, 13.) und die Propheten dachten sich ihn als den religiösen Sinn des Menschen, welcher von Gott in ihm geweckt und hervorgerufen wird. An einem andern Orte hatte ihn Jesus als eine subiectiv-objective Idee bezeichnet, welche Bedingung der sittlichen Wiedergeburt des Menschen ist (Joh. III, 5 ff.), und eben so wird sie auch von Paulus (Röm. VIII, 16.) und den übrigen Aposteln erfaßt. Die Sünde gegen diesen Geist kann folglich nichts Anderes seyn, als die Verleugnung des sich in allen Menschen regenden religiösen Bewußtseyns, oder die Unterdrückung des unmittelbaren Wahrheitssinnes gegen besseres Wissen und Gewissen. Eine solche Sünde kann durch die Verläumdung eines Menschen nicht begangen werden, und ist also auch versöhnlich, weil die von seinen Tugenden, oder Fehlern erfaßte Vorstellung immer nur mittelbar, also der Verbesserung fähig ist. Nicht einmal der Menschensohn, bei dem man mit Grotius und Bolten gewiß nicht an einen bloßen Jemand (בר־נש, בַּר־נָשָׁא), sondern an den Messias nach Daniel zu denken hat, macht hier keine Ausnahme; denn obschon Jesus selbst dieses Prädicat zu dem seinigen machte, so war es doch nur ein jüdischer Typus des Messias, und nicht das moralische Gottesreich selbst; es konnte daher iener verworfen, dieses aber dennoch angenommen werden, und ein solcher Irrthum war also auch verzeihlich, weil er nur die Form, nicht aber das Wesen des Evangeliums betraf. Wer aber das religiöse Bewußtseyn, den Gottesgeist in der eigenen Brust verleugnet und lästert, der verleugnet die Religion und das Himmelreich selbst, und hebt dadurch und durch die Beharrlichkeit in diesem verkehrten

Sinne auch die Möglichkeit der Vergebung, iezt und künftig, vor und nach der Erscheinung des Messias, auf. Aus dieser tiefgedachten und aus den lezten Elementen des unmittelbar göttlichen Bewußtseyns hervorgehenden Schlußfolge leitet nun Jesus siebentens (V. 33.) die Ermahnung ab, die Pharisäer mögten doch nur die Folgerichtigkeit des gemeinen Menschenverstandes zu Hülfe nehmen; denn da sie das Gute und Ersprießliche seiner Heilungen selbst nicht läugnen könnten, so dürften sie ihm auch den guten Geist nicht absprechen, oder wenn sie das nicht wollten, müßten sie auch seine Thaten und Leistungen für verwerflich erklären, in welchem Falle sie dann die Stimme des ganzen Volkes gegen sich haben würden. Trat nun hier, weil die Pharisäer schwiegen, eine Pause ein, welche für sie beklemmend genug gewesen seyn mag, so ist der Unwille begreiflich, welchen Jesus nun unverholen ausspricht (V. 34.); sie hatten sich selbst das Urtheil gesprochen und es durch die That bewiesen, daß der schlechte Mensch nur darum Böses und Verkehrtes will, weil seine ganze Denkart verkehrt und böse ist (V. 35.); schlechte Reden aber sind schlechten Thaten gleich zu achten und machen die Menschen verantwortlich vor Gott (V. 37. vgl. Hiob XV, 6.).

Lukas hat diesen treflichen Abschnitt abermals auf seine Weise behandelt. Erst flicht er hier (VI, 18.) die Forderung eines Wunderzeichens von Seiten der Pharisäer (Matth. XVI, 1 f.) ein, und sezt sich dann in die Verlegenheit, sie an einem gleich ungehörigen Orte zu wiederholen. Für Geist Gottes (M. V. 28.) sezt er den Finger Gottes (VI, 10.), der Starke des Matthäus (V. 29.) wird ein Bewaffneter (V. 21.), und für σκεύη sagt er σκῦλα (V. 22.). Alles ist aus den Fugen gerissen und man erkennt in der traurigen Zersplitterung kaum die herrliche Rede Jesu mehr. In gleich abrupten Sätzen reiht Markus (III, 20 ff.) den Bericht des Matthäus an die Berufung der Apostel an.

Das Volk verſammelt ſich um ſeine Wohnung, während er bei Tiſche ſaß, er eilt in ſeine Mitte, wird aber von den Seinigen aus dem Gedränge herausgeriſſen, weil er ihrer Meinung nach in Ohnmacht gefallen war. Sie riefen: ἐξέστη sc. τοῦ νοός: der Syrer ܫܛܐ ܕܥܬܐ ܗܘ, vergl. 2 Kor. V, 13., wo es dem σωφρονεῖν gegenüber ſteht: nach dem ganzen Zuſammenhange: deliquium animi passus est, talmudiſch נתרפה דעתו, er hat das Bewußtſeyn verloren. In iedem Falle wird hier kein pſychologiſcher Zuſtand bezeichnet (Wolfs curae zu d. St.). Mit Schöttgen (horae ad h. l.) die ganze Formel auf das Volk zu beziehen, weil die Anomalie einer ἔκστασις mit der heiligen Seele Chriſti unvereinbar ſei, erlaubt der Zuſammenhang nicht. Markus ſelbſt aber ſezt dieſe Schwäche Jeſu mit dem Vorwurfe der Phariſäer in Verbindung, die von Jeruſalem nach Kapernaum gekommen waren und erklärten, er habe einen unreinen Geiſt (V. 22. 30.). Auf dieſe Beſchuldigung werden wir bei einer noch beſtimmteren Stelle zurückkommen. In der gegenwärtigen Abkürzung des Matthäus aber können wir abermals nur einen Auszug ſeines Berichtes mit unbedeutenden Zuſäzen (V. 29. ἐν ἐ. αἰωνίου κρίσεως) wiederfinden.

4. Fortgeſezter Zwiſt Jeſu mit den Phariſäern vor ſeiner Rückreiſe nach Kapernaum (Matth. XII, 38—50.).

Dieſelbe Stimmung des Gemüthes Jeſu gegen die Phariſäer ſpricht ſich auch in einer neuen Unterredung (V. 38 f.) mit ihnen aus, in welcher ſie, weil ihnen ſeine früheren Leiſtungen nicht genügten, ſich von ihm ein ihre Ueberzeugung feſter begründendes Wunderzeichen erbaten. Jeſus, welcher ſo unbemeſſene und unnatürliche Wunder, wie ſie die phantaſtiſchen Rabbaniten forderten, nicht verrichten wollte, oder konnte, weil ſie Gott ſelbſt nicht thut, antwortete ihnen: ſie würden kein anderes Wunder von ihm

sehen, als das des Propheten Jonas, welcher den Niniviten Buße predigte (Jon. I, 2. III, 2.); nur hätten diese den Vorzug vor ihnen, daß sie sich bekehrten, während sie taub gegen die Ermahnungen eines viel größeren Propheten seien. Der neun und dreißigste Vers ist unverkennbar eine spätere Deutung des Referenten, wie wir das schon an einem andern Beispiele sahen (B. I. S. 322 f.). Das erläutert Jesus durch die beschämende Wißbegierde der heidnischen Königin von Saba (2 Chron. IX, 1.), welche aus der Ferne zu Salomo kam, während sie noch höhere Weisheit in der Nähe mit stolzer Verachtung verschmähten (V. 42.). Namentlich giebt er nun seinen Gegnern den Vorwurf eines unreinen Geistes durch ein schlagendes Beispiel aus ihrer eigenen dämonischen Praxis zurück (V. 43—45.). „Wenn ein Besessener, den ihr durch eure Beschwörungen scheinbar geheilt habt, bald darauf einen noch viel stärkeren Rückfall seiner Krankheit erleidet, so wendet ihr vor: wir haben den Dämon zwar ausgetrieben und in die Wüste verbannt: allein er hat da sieben noch stärkere Geister gefunden und ist mit diesen in seine alte Wohnung zurückgekehrt, weil der Geheilte nicht auf seiner Hut war. Nun toben sie in ihm schlimmer als vorher. Das ist die Geschichte eures eignen verdorbenen Herzens. Haben auch meine Vorträge auf euch einigen Eindruck gemacht, so fallt ihr doch bald in die alte Verkehrtheit und Bosheit zurück."

Noch im Laufe dieser Rede, sie mag nun in Tiberias, oder einem anderen Orte der Umgegend des Sees gehalten worden seyn, kommen seine Mutter mit seinen Brüdern von Außen in die Nähe des Bethauses (V. 46—50.). Sofort trat ein geschäftiger Diener (חזן), oder näher stehender Zuhörer herbei, ihm diese frohe Familienkunde zu bringen. Gewiß war ihm dieser Besuch nicht unwillkommen; aber

abgesehen von der noch obwaltenden Unverwandtschaft des Geistes mit seinen Brüdern (Joh. VII, 3.) wollte er doch nicht unterbrochen seyn, sondern erwiederte mit einem edlen Unwillen: was sind mir iezt Mutter und Brüder (Joh. II, 4.)? Geistige Familienbande knüpfen mich nur an meine Jünger, und wer den Willen meines himmlischen Vaters vollbringt, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter. So endigte er in besänftigenden Sprüchen des Augenblickes den vorhin erschütternden Vortrag und kehrte mit seinen Verwandten nach Kapernaum zurück.

Ein und vierzigstes Kapitel.

Von den Parabeln Jesu. Die erste Parabel vom Säemann und die zweite vom Afterweizen unter dem ächten.

1. Die Parabel vom Säemann nach den drei ersten Evangelien.

Es ist bereits erinnert worden, daß der öffentliche Religionsunterricht der Juden aus der Tradition (שמעתא) und Erklärung (אגדתא) bestand, und von beiden Gattungen finden sich auch Beispiele in den Vorträgen Jesu wieder. Als den dritten Theil der öffentlichen Lehre betrachtet der Talmud selbst die Parabeln (מתלי), die schon den Propheten bekannt und den Rabbinen zur Belehrung und Bildung des Volkes willkommen waren. Es heißt nämlich משׁל im Zeitworte drücken, abdrücken, verähnlichen, abbilden, im Hauptworte משׁל, chald. מתלא, syr. ܡܬܠܐ eine Verähnlichung, oder Abbildung (παραβολή, similitudo). Nun ist zwar bei den Hebräern ieder Buchstabe ein Bild, und eben so fast iedes Wort, weil seine erste Bedeutung bildlich war und sich erst allmählig durch Abstraction zu einem allgemeinen Sinne erhoben hat. Dennoch haben weder diese, noch bloße Tropen und Allegorieen bei ihnen

etwas mit der Parabel gemein, weil sie nur Begriffe, oder Ideen, aber keinen Satz und keine Lehre enthalten. Die Parabel aber fordert in iedem Falle einen Saz, oder die kurze Darstellung einer Lehre, sie mag nun einen einfachen, oder zusammengesezten und ausgeführten zum Gegenstande haben. Einfache Sätze dieser Art werden Gnomen, Sentenzen, Denksprüche, Sprüchwörter und Räthsel (חידה) genannt. (Neue Uebersetzung der Denksprüche Salomons von Ziegler. Leipzig 1791. Einleit. S. 4 ff.) Zwei kürzere Parabeln dieser Gattung finden wir in der einfachen Vergleichung des Himmelreiches mit einer Perle (Matth. XIII, 45 f.), oder mit einem Geräthe, Gefäße (σαγήνη), in welchem man gute und schlechte Fische fängt (V. 47 f.). Wird hingegen der Lehrspruch entwickelt und gleichförmig durchgeführt, so entsteht eine Parabel im weiteren und eigentlichen Sinne, welche deßwegen schwer erklärt und in bestimmte Grenzen eingeschlossen werden kann, weil sie in der Mitte zwischen der Thatsache und Fabel steht und doch unvermerkt in das Gebiet dieser und iener hinüberreicht. Ein Beispiel dieser Art finden wir in dem schönen Gleichnisse Nathans (2 Sam. XII, 1—7.), welches nur mit veränderten Namen ein schweres Vergehen Davids rügt. Wenn man daher behauptet, der Unterschied zwischen beiden bestehe darinnen, daß die Parabel das Mögliche, die Fabel hingegen das real Unmögliche berichte (*Fritzsche* comment. in evangel. Matthaei. Lips. 1826. p. 452), so ist das allerdings eben so scharfsinnig, als ansprechend. Hiernach mögte man aber Gellerts Fabel von dem klugen Maler zu Athen eine Parabel nennen, was sie nicht ist, und die Parabel von dem reichen Manne und Lazarus (Luk. XVI, 19 ff.), welche ihrem Thatbestande nach vollkommen mythisch ist, eine Fabel, was sie abermals nicht ist. Macht man also zwischen morgenländischen und abendländischen, iüdischen und christlichen, griechischen und deutschen Parabeln keinen Unter-

schied, so wird es schwer seyn, den allgemeinen Begriff einer Collation so zu bestimmen, daß man die Grenzlinie zwischen beiden nicht aufhebe, und doch von der anderen Seite weder die Parabel, noch die Fabel in zu enge Schranken einschließe. Versuchsweise mag daher hier die Erklärung stehen, es sei die Parabel ein erweiterter, sittlicher Lehrspruch, in welchem die fortlaufende Parallele des Bildes einem Hauptgedanken in der Anschauung des Ganzen untergeordnet wird. Die biblischen Parabeln wenigstens sind ohne Ausnahme sittliche Gemälde und Bruchstücke des Menschenlebens und werden darum von Gebildeten und Ungebildeten so gern vernommen, weil ihr moralischer und religiöser Inhalt immer bildlich erfaßt und mit einer inneren Anschauung verbunden ist; denn die Idee ohne Schema und der abstracte Verstandesbegriff ohne Bild übersteigt die ungeübte Fassungskraft der Menge und wird daher von ihr entweder gar nicht, oder nur theilweise und in einem falschen Lichte erfaßt. Gerade deßwegen aber mögte es leichter seyn, eine gelehrte Abhandlung, oder verständliche Predigt, als eine gute, oder gar treffliche Parabel zu entwerfen. Denn nicht genug, daß der Hauptgedanke sittlich-inhaltsreich und in das Leben eingreifend seyn muß; auch dem Bilde, in welches er gekleidet wird, darf Würde, Klarheit und eine fortlaufende Aehnlichkeit mit dem dargestellten Gegenstande nicht fehlen; die Sprache selbst soll concis, nervös und doch zu gleicher Zeit einfach, verständlich und edel seyn; und zulezt soll sie zu gleicher Zeit nicht allein den Verstand erleuchten, sondern auch das Herz mit einer milden Wärme ergreifen. Daß die Parabeln Jesu, obschon ihr Inhalt theilweise auch anderswo gefunden werden kann, musterhaft und für den Volksunterricht unschäzbar sind, beweis't die große Wirkung, die sie auf Zeitgenossen und die Nachwelt hervorgebracht haben und noch immer hervorbringen. Sie sind unverkennbar Früchte einer tiefen Meditation, einer langen Beobachtung und ge-

nauen Kenntniß des Menschen, einer großen Klarheit und Schärfe des Verstandes und eines heiligen, von der reinen Idee des göttlichen Reiches durchdrungenen Gemüthes. Indessen stehn sie nicht alle so hoch, wie die beiden ersten Gleichnisse, die wir zu besprechen haben; einige, wie das kurze Maschal von Petrus, dem Felsenmanne (Matth. XVI, 18.), verlieren ihre Pointe schon durch das Unübersezbare der Sprache; wieder andere beruhen auf einer Individualität und Localität, die wir nicht vollständig nachweisen können; wieder andere lösen sich in hohe Ideen auf, die dem Herzen des Lesers fern sind; und wieder in anderen, wie in dem Gleichnisse von dem ungerechten Haushalter, greifen die Bilder nicht überall in den Hauptgedanken ein, sondern führen leicht zu Mißverständnissen, welche moralisch keineswegs unbedenklich sind. Man darf daher bei ihrer Auslegung nicht vergessen, daß iedes Bild und iede Vergleichung eine schwache, oder doch dunkle Seite hat; giebt es in der Natur keine vollendete Erscheinung und in der Geschichte kein von allen Seiten vollendetes Beispiel, so wird es auch der reinsten, menschlichen Phantasie nicht gelingen, für eine erhabene Idee eine gleich erhabene und durchaus angemessene Gestaltung zu finden; der tüchtige Erklärer der Parabeln, auch wenn er den grammatischen Wortsinn dem Originale vollständig abgewonnen hat, wird daher immer die goldne und untrügliche Regel vor Augen haben müssen, die himmlische Wahrheit nicht nach dem irdischen Bilde, sondern dieses nach iener zu messen und zu bemessen. Was Lowth, Michaelis, Herder, Niemeyer, Wilke (Neutestamentliche Rhetorik. Dresden 1843. S. 324 ff.) und viele Andere über diesen unerschöpflich wichtigen Gegenstand geschrieben haben, ist bekannt; es soll daher hier noch besonders in praktischer Rücksicht eine Schrift genannt werden (*Unger* de parabolarum Jesu natura, interpretatione et usu. Lipsiae 1828.), die zu weiteren Forschungen ermuntern kann. Wir gehen nun zu dem ersten dieser Gleichnisse (Matth. XIII,

1—23.) und seiner authentischen Erklärung aus dem Munde Jesu selbst über.

„Zu derselben Zeit verließ Jesus seine Wohnung (zu Kapernaum) und sezte sich an dem Ufer des Meeres. Da versammelte sich um ihn her eine so große Anzahl von Menschen, daß er in einem Schiffe Plaz nehmen und von da aus zu der um ihn her stehenden Versammlung sprechen mußte. Hier begann er nun einen langen bildlichen Vortrag und ließ sich (unter Anderem) also vernehmen. Es gieng einst ein Säemann aus, zu säen, und während er säete fiel Einiges in das Land am Wege; es kamen die Vögel herbei und fraßen es auf. Wieder Anderes fiel auf steinigtes Land, wo es nicht viel Erde hatte. Da gieng es zwar schnell auf, weil es nicht tiefen Boden hatte; als aber die Sonne aufgieng, verdorrte es, weil es nicht Wurzeln hatte. Wieder Anderes fiel unter die Dornen; als nun auch diese aufwuchsen, erstikten sie es. Einiges aber fiel auf gutes Land, das brachte Frucht, ie dreißig-, sechzig- und hundertfältig. Wer aufmerksame Ohren hat, der merke darauf." Am Schlusse des Vortrages gab er seinen Schülern auch die Lösung der Parabel. „Wenn Jemand das Wort des Reiches höret und nicht versteht, so kommt der Böse und nimmt die Saat von seinem Herzen weg. Das ist der Same, der auf das Land am Wege fiel. Der auf den steinigten Boden fiel bezeichnet den Hörer des Wortes, der es zwar freudig aufnimmt; weil er aber in sich selbst keine Wurzel hat, sondern von der Zeit abhängt, so wird er augenblicklich wieder irre, sobald ihm das Wort Trübsal, oder Verfolgung bringt. Der unter die Dornen gefallene Same bezeichnet einen andern Zuhörer des Wortes —; aber welt-

liche Sorgen und die trügerischen Reitze des Reichthums ersticken es, daß es ohne Frucht bleibt. Der auf das gute Land gefallene Same endlich bezeichnet den, welcher das Wort hört, versteht und Früchte darbietet hundert-, sechzig- und dreißigfältig."

Fassen wir nun diesen eben so lehrreichen, als schlichten und faßlichen Vortrag näher in das Auge, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange ohne Widerspruch so viel, daß er vielseitig angeordnet, berechnet und vorbereitet ist. Jesus verläßt seine Wohnung, welche beschränkt und auch zur Aufnahme einer kleinen Versammlung nicht geeignet war (Mark. IV, 20.); er begiebt sich nach einem Ufer des See's, welches gleich, zugänglich und zur Bildung eines nicht unbedeutenden Halbkreises von Zuhörern geeignet seyn mußte; er trift mit einer zahlreichen Versammlung, nicht etwa auf einer Fußreise nach der Hauptstadt, sondern an dem einsamen Gestade eines Landsee's zusammen; sein ganzer Vortrag endlich ist gerade diesmal (V. 3.) durchaus bildlich; Parabeln aber, und zwar mehrere auf Einmal, improvisirt man nicht. Hiernach ist es mehr, als wahrscheinlich, daß diese Zusammenkunft des Lehrers und seiner Zuhörer, wenn schon nicht angeordnet, doch mindestens verabredet und durch seine Schüler eingeleitet war. Nach so vielen dogmatischen Zwisten mit den streitsüchtigen Pharisäern in den galiläischen Synagogen mogte der erhabene Weise selbst gewünscht haben, mit dem gelehrigen Volke wieder unter Gottes freiem Himmel zu verkehren; er bereitete sich daher auf diesen Unterricht vor, legte das Gesez und die Propheten, auch die Perikopen aus beiden bei Seite und wählte für ein ackerbautreibendes Volk eine freie, seiner Fassungskraft angemessene Naturbetrachtung, die er mit religiösem Geiste zu durchdringen und mit lebendiger Kraft der Erbauung auszurüsten wußte. Der Schauplaz des Gleichnisses ist ein unbefriedigter Acker am Wege, den man sich

nicht als eine geregelte Straße, sondern als einen von Fußgängern und mit Lastthieren versehenen Wanderern häufig überschrittenen Raum denken muß. Bei der Urbarmachung des Bodens waren die kleinen Steine in den Vordergrund geworfen und durch wiederholtes Pflügen mit der Erde vermischt worden. Weiter hinein war der Grund zwar tiefer, aber noch nicht durchaus von Felddornen, Geniſten und anderem Gestrüppe gereinigt. Erst auf der sich senkenden und vom Wege entferntesten Fläche wurde das Land geschmeidiger und tiefer, so, daß eines und dasselbe Feld verschiedene Abstufungen der Fruchtbarkeit darbot. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei dem ersten, mündlichen Vortrage das Gleichniß dem Volke ohne alle weitere Erklärung als ein Räthsel (חידה) mitgetheilt wurde, dessen Lösung vor der Hand seinem eigenen Nachdenken überlassen blieb. Daher die Klage der Schüler über die Dunkelheit dieser neuen Lehrmethode (V. 10.); eine Beschwerde, die noch iezt mancher Leser des Evangelisten wiederholen würde, wenn ihm mit dem Texte der Parabel nicht auch schon der Schlüssel zu ihrer Erklärung dargeboten würde. Jesus erinnert daher seine Jünger an den durchaus nothwendigen Unterschied seiner esoterischen und exoterischen Lehrart. In dem näheren und engeren Kreise seiner Schüler könne er die Lehren des Gottesreiches (V. 11.) frei und ohne Bild vortragen, weil sie im Denken schon geübt und im steten Fortschreiten vom Niederen zum Höheren begriffen seien, wodurch allein ein tüchtiger Vorrath an Religionskenntnissen (V. 12.) gewonnen werden möge. Dem Volke hingegen müsse man zuerst nur ein analoges Bild der Lehre zur Weckung der noch ungeübten Denkkraft vorhalten (V. 9.); mehr gewohnt zu hören und zu schauen, als höhere Wahrheiten zu erfassen, gehe es auf der Bahn des Lichtes mehr zurück, als vorwärts und vergesse so allmählig wieder, was es in den Synagogen gehört und vernommen habe (V. 12.). Es sei unverstän-

dig (V. 15. ἐπαχύνθη, Jes. VI, 10. השמן, pingue sed ingenium, stolidae praecordia mentis, *Ovid.* met. XI, 148), schwerhörig (הכבד) und verblendet gegen Alles, was das Heil seiner Seele betreffe. Von ihnen, seinen Schülern aber, erwarte er etwas Besseres; ihre Bildung falle in eine Zeit der Erleuchtung, welche prophetische und fromme Männer der Vorzeit sehnlich erwartet hätten; ihnen wolle er nun den höheren Sinn (μυστήριον, V. 11.) seiner Parabel nicht länger vorenthalten. So frei und offen urtheilt Jesus über seine Vorzeit und Gegenwart. Ueber iene, indem er selbst den Propheten und heiligen Männern des alten Bundes eine tiefere Kenntniß des göttlichen Reiches abspricht und sie nur als halberleuchtete Lehrer betrachtet, die auf eine bessere Zukunft vorbereiteten. Aber auch die Volksbildung seiner Gegenwart stellt er nicht höher, als die Zeitgenossen des Jesaias, weil ihrem von sinnlichen Weltansichten befangenen und niedergehaltenen Verstande die Empfänglichkeit für das Heilige und Sittliche fortdauernd abgehe und sie also nur durch beharrliche Herablassung und Faßlichkeit des Vortrages geweckt und angeregt werden könnten. Was können hieraus die Befangenen unserer Tage lernen, welche Jesum und seine Vorzeit mit einem Maasstabe ihrer Alles vergöttlichenden Inspiration messen und da nur kühnen Unglauben sehen, wo die bessere Einsicht von der unleugbaren Condescendenz des Meisters zu den schwachen Einsichten seiner Zuhörer spricht! Was die Ultraliberalen unserer Zeit, welche das zwar mehr civilisirte, aber auf dem Gebiete der Religion unablässig einer weisen Bevormundung bedürftige Volk zu stimmfähigen Richtern in den innern Angelegenheiten der Kirche, als einer Pflanzschule des göttlichen Reiches erheben wollen! Was sollen wir endlich von uns selbst sagen, wenn wir die heilige, sich aufopfernde Geduld Jesu mit eben so unwissenden, als unbeständigen Zeitgenossen, der Reizbarkeit und Ungeduld gegenüberstellen, mit der wir, un-

zufrieden mit dem klaren Bewußtseyn, auf der rechten Bahn zu stehen, die Verdächtigung politischer Glaubensnivellanten, oder die Schmähungen massiver Rohgläubigen ertragen! Achten wir dafür lieber auf die würdevolle Fassung, mit welcher der große Lehrer seinen Erwählten die rechte Ansicht des Gleichnisses eröfnet. Die Saat am Wege (V. 19.) bezeichnet die Menschen mit vorwaltendem sinnlichen Bewußtseyn, welche das Wort des Reiches zwar hören, aber nicht verstehen und also auch nur einen flüchtigen Eindruck der Lehre hinwegnehmen können. Das ist die erste und niedrigste Stufe der Empfänglichkeit für sittlichen Unterricht; der Weg zum Herzen geht durch den Verstand, und weil sich dieser nicht thätig beweist, so kann auch der Wille von ihm nicht geleitet und bewegt werden. Die Saat des steinigten Bodens bezeichnet die Flachheit des Gemüthes (V. 20.), welches zwar die Lehre gern und freudig aufnimmt, aber sie nicht gedeihen lassen kann, weil sie keine tiefe Wurzel der Erkenntniß gefaßt hat und daher iedem Zweifel des Augenblickes und ieder schweren Versuchung weicht. Die Saat unter den Dornen bedeutet ein zwar tiefer eindringendes, aber noch nicht durchgebildetes Gemüth (V. 22.), welches im Wechsel der Einsicht und Leidenschaft von weltlichen Bestrebungen und verführerischen Sinnenreitzen überwältigt wird und daher ebenfalls ohne Frucht bleibt. Die Saat auf tüchtigem Grunde und Boden endlich (V. 23.) ist ein Bild des erleuchteten und freien Herzens, in welchem klare Erkenntniß und lebendiges Gefühl zusammenwirken und nach der Verschiedenheit des Talentes und Wirkungskreises auch mannichfaltige, aber gute und reife Früchte bringen. Es finden sich in der Auslegung dieser herrlichen Parabel (V. 19 ff.) nur einige Stellen, in welchen Bild und Deutung zusammenfallen, vielleicht weniger im Urterte, als in der Uebersetzung

des Helleniſten, welche hie und da einer grammatiſchen Nachhülfe bedarf.

Die zweite Parabel, welche Jeſus dieſer Verſammlung vortrug (V. 24—30.), handelt von dem Weitzen und Afterweitzen, als einem Bilde des Guten und Böſen unter den Menſchen. „Das Himmelreich gleicht einem Manne, welcher guten Samen auf ſeinen Acker ſäete. Während nun ſeine Leute ſchliefen, kam ſein Feind, ſtreute Afterweitzen unter den Weitzen und gieng davon. Als nun die Saat aufwuchs und ſchon Aehren brachte, kam auch der Afterweitzen zum Vorſchein. Da traten die Knechte zu dem Hausvater und fragten ihn: haſt du nicht guten Samen auf deinen Acker geſäet, woher bringt er nun den Afterweitzen? Er antwortete ihnen: das hat der Feind gethan. Da fuhren ſie fort: willſt du nicht, daß wir es zuſammenleſen? Nein, erwiederte er: denn indem ihr den Afterweitzen zuſammenläſet, mögtet ihr mir auch den Weitzen mit auswurzeln. Laſſet ſie lieber zuſammen wachſen, bis zur Ernte; denn zu dieſer Zeit will ich den Schnittern ſagen: leſet mir den Afterweitzen zuſammen und bindet ihn in Gebinde, daß man ihn verbrenne. Den Weitzen aber häufet mir in meinem Vorrathe auf.“ Nach geendigtem Vortrage, welcher diesmal ausſchließend paraboliſch war (V. 34.) und folglich dem Volke und den Apoſteln Vieles zu denken gab, baten dieſe ſich von dem Meiſter, der indeſſen in ſeine Wohnung zurückgekehrt war, auch die Auflöſung dieſes räthſelhaften Gleichniſſes aus, und er erfüllte ihren Wunſch durch folgende Erklärung (V. 37 ff.). „Der den guten Samen ausſäete, iſt der Menſchenſohn, der Acker iſt die Welt, der gute Same bezeichnet die Kinder des Reiches, der Afterweitzen die Söhne des Böſen;

der Feind, der ihn säete, ist der Teufel, die Ernte das Ende der Zeit, die Schnitter sind die Engel. Wie nun der Afterweitzen gesammelt und verbrannt wird, so wird es auch am Ende dieses Zeitraumes geschehen. Der Menschensohn wird seine Engel aussenden, daß sie aus seinem Reiche alle Frevelthaten und ihre Urheber aussondern und sie in den Feuerofen werfen, wo Geheul und Zähneknirschen herrscht. Die Gerechten aber werden glänzen wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, aufzumerken, der merke darauf."

Daß die beiden Parabeln dieses Abschnittes am galiläischen See und vor einer und derselben Versammlung gehalten worden sind, geht aus dem Zusammenhange des ganzen Kapitels (V. 1. 24. 36. 54.) ohne Widerrede hervor. Es müssen sogar, wie in der Kohelet Salomons, im Buche Hiob und in den Versammlungen Hariri's zwischen iedem Gleichnisse gewisse Pausen eingetreten seyn, wo kleine Maschals vor (V. 31.) und nach ihrer Erklärung (V. 46 ff.) eingeschaltet wurden. Dieser Reichthum geistvoller Bilder sezt einen tiefblickenden Geist und eine von ihm beherrschte schöpferische Phantasie voraus. Die Vergleichungen sind indessen nicht, wie in dem ersten Vortrage, aus der Natur und dem Menschenleben, sondern, wie es der Gegenstand und die Denkart der Zuhörer forderte, aus der iüdischen Christologie genommen, mit welcher man allerdings vertraut seyn muß, wenn man den lezten, tiefen Sinn der Rede Jesu erfassen und statt eines himmlischen Genius nicht eine pharisäische Wolke in den Bereich seiner Forschungen hereinziehen will. In dem Texte selbst wird (V. 24.) das Bild vom Säemanne (σπείρων, V. 37.) aufgenommen, so, daß man nicht nöthig hat, für σπείροντι zu lesen σπείραντι, wie denn auch der ephrämische Palimpsest Tischendorfs deutlich ΣΠΕΙΡΟΝΤΙ hat. Der Säemann hatte guten, reinen Weitzen ausgesäet,

im Gegensatze der verbotenen Doppelsaat (כלאים, 5 Mos. XXII, 9 f.), welche nie unter den Erstlingsfrüchten im Tempel dargebracht werden durften (תרומות der Mischna K. II, §. 4.). Während nun in der Schwüle des Tages die Knechte Mittagsruhe hielten kam der Feind, der Geist des bösen Princips (יצר הרע) herbei und streute Afterweitzen (ζιζάνια, V. 25.) in das noch unbedeckte Land. Das vielbesprochene Wort ist nicht griechisch (von ἰζάνω), nicht arabisch (denn زَنَّ scortatus est, ist nicht زُونٌ) und nicht syrisch, wie Michaelis in *Castelli* lexic. syr. behauptet, da das hier gebrauchte aramäische Wort offenbar hebräischen Ursprunges ist. Nach unserem Dafürhalten ist ζιζάνιον ein aus זיז, culmus frumenti (*Buxtorf.* lex. chald. h. v.) und זונה adulterinus (wie לב זונה, Ezech. VII, 9. cor adulterinum) zusammengesetztes Wort, welches auch im Syrischen ܙܘܢܝܐ heißt und frumentum adulterinum bezeichnet. Der Talmud (in dem mischnaschen Tractate כלאים, c. I, 1. bemerkt ausdrücklich, es sei kein von dem Weitzen verschiedenes Getreide, sondern eine Ausartung desselben gewesen, daher sich auch, wie schon Paulus im Handbuche bemerkt, kaum darthun läßt, daß es das von Michaelis in Vorschlag gebrachte lolium temulentum, Lolch, oder Tollkorn gewesen sei. Eher könnte die Trespe, oder ein anderes, nur nicht windenartiges Gewächs hier eine Stelle finden; es genügt indessen der Afterweitzen vollkommen, da es bekannt ist, daß iedes Getreide, und selbst einzelne Blumen, wenn sie habituell im Lande gezogen werden, allmählig ausarten und einen Doppelgänger erzeugen, der mit ihnen selbst große Aehnlichkeit hat. Aus der von Buxtorf entwickelten Bedeutung des Wortes זיז geht hervor, daß es erst an der aufschießenden Aehre erkannt wird, was auch die Parabel ausdrücklich (V. 27.) hervorhebt. Die Knechte schlagen deßwegen dem Hausvater eine Zusammenlesung (V. 28. συλλέξωμεν), oder Absonde-

rung des Mißgewächses vor, welche freilich ohne Ausgätung nicht möglich war. Der Hausvater weis't nun diesen Vorschlag aus einem sehr triftigen Grunde zurück, will falschen und ächten Weitzen erst zur Erntezeit geschieden und lezteren, der bekanntlich auf freiem Felde ausgedroschen wurde, in seinem unterirdischen Speicher (nicht Scheune) aufbewahrt wissen (V. 30.). Nach Auflösung der Versammlung, als Jesus nach Kapernaum zurückgekehrt war (V. 36.), wünschten die Apostel, welche auch diese Parabel nicht verstanden hatten, über ihren höheren Sinn belehrt zu werden, und wurden also beschieden (V. 37.). Der Säemann ist der Menschensohn. Wenn man auch nur folgende Stellen (V. 41. XXIV, 30. Joh. V, 27.) vergleicht, wird man keinen Augenblick zweifeln, daß dieses Wort im Sinne Daniels von Jesu gebraucht und auf ihn übergetragen wird *). Er will nach seiner äußeren Erscheinung nur der Verkündiger der Lehre von dem Himmelreiche seyn. Der Acker ist die Welt. Ausdrücklich wird hier κόσμος die materielle Welt von der formellen in dem folgenden αἰών, der Zeitenreihe unterschieden. Der gute Same bezeichnet die Söhne des Reiches, der Afterweitzen die Söhne des Bösen, der Feind den Teufel. Auch im Bilde wird hier das Böse von dem Teufel, wie der allgemeine Begriff von dem individuellen und persönlichen unterschieden. Das gegenseitige Verhältniß beider zu einander muß nach höheren Principien bestimmt werden. Die Ernte ist das Ende dieser Zeit, die Schnitter sind die Engel. Die

*) Es sind große Ausleger, welche unter dem ὁ υ. τ. ἀ. nur einen Menschen, oder Jemand verstehen. Der syrische und talmudische Sprachgebrauch d. W. ברנש bestätigt auch diesen Sinn vollkommen. Wie wenig er aber im N. T. zuläßig ist, mag Boltens Uebersetzung zweier Stellen unseres Kapitels lehren. V. 47: man wird seine Engel senden; V. 37: der, welcher guten Samen säet, ist man selbst. So hat Sokrates seine Ironie und die Grammatik ihre Satyre.

συντέλεια τοῦ ἀιῶνος, syr. ܘܣܠܡܗ ܕܥܠܡܐ consummatio saeculi, *τὰ τέλη τῶν ἀιώνων*, 1 Kor. X, 11., das Zusammentreffen der vor- und nachmessianischen Periode, in welche nach iüdischen Ansichten die erste Auferstehung der Todten und das Weltgericht fällt, liegt hier der Ernte unter (*Bertholdtii* Christologia Judaeorum. Erlangae 1812. p. 38 sqq.). Die Engel, als Diener des Menschensohnes, sind Werkzeuge der Vollziehung seines Gerichtes zur Strafe und Belohnung, beides nach dem Vorbilde Daniels (XII, 2 f.), welches indessen schon weiter entwickelt und bis zu der feierlichen Scene eines allgemeinen Weltgerichtes erhoben worden war. Dieser Gegenstand wird künftig (zu Matth. XXV, 31 ff.) ausführlich erörtert und beleuchtet werden. Für unsere Forschung können aus dieser kurzen Darstellung nur folgende Ergebnisse mit hermeneutisch kritischer Sicherheit abgeleitet werden. Da Christus selbst, wie wir im vorigen Kapitel sahen, den Typus des Menschensohnes nur für formell in seiner Lehre von dem Gottesreiche erklärt hatte; so dürfen die einzelnen Züge dieses messianischen Gemäldes nicht als wesentlich betrachtet werden. Die ganze Parabel geht aus dem dunklen Grunde sehr gesteigerter Erwartungen von dem Messias und seiner Erhebung des iüdischen Volkes hervor und läßt daher auch keine unbedingte Auffassung seiner Ideen zu dogmatischen Lehrsätzen zu. Alles das, was von den Persern zu den Juden durch die Chaldäer von der durch den Feind des Guten verdunkelten Lichtwelt und ihrer Reinigung am Tage des Weltgerichtes gekommen war, ist nicht Lehre, sondern selbst nur Bild, und kann folglich auch nicht dogmatisches Resultat eines erklärten Gleichnisses seyn. Dafür hat es seine vollkommene Richtigkeit, daß das sittlich Gute früher ist, als das sittlich Böse, wie denn überall das Positive dem Negativen vorangeht und seine stufenweise eintretende Existenz ermöglichet. Er ist ferner gewiß, daß das Böse nichts in sich selbst

Wesentliches, sondern nur eine zufällige Ausartung des Guten und folglich immer demselben ähnlich ist. Man kann wohl in einer abstracten Gedankenwelt das sittlich Gute und Böse einander contradictorisch gegenüber setzen, wie das die Manichäer auch in der materiellen Natur mit dem guten Lichte und der schlechten Finsterniß thaten; in der concreten, oder wirklichen Welt aber, ia gerade in der relativ besten, ist das nicht thunlich, weil das vorhandene Licht noch immer einige Finsterniß, und die vorhandene Finsterniß noch immer einiges Licht in sich hat. Das gilt noch im viel höheren Grade von dem sittlich Guten und Bösen; denn wenn der Gegensaz beider auch in der Wirklichkeit vollkommen wäre, so müßte auch das Böse wesentlich seyn, wie das Gute; so würde das Böse eben so unvergänglich seyn, wie das Gute; so würde ienes folglich auch nicht in das Gute verwandelt, oder getilgt und versöhnt werden können, was doch darum täglich geschieht, weil der Hölle Reich nicht auf Erden ist (Weish. Salom. I, 14.). Der Antagonism des Guten und Bösen auf Erden ist demnach kein contradictorischer, sondern nur ein conträrer und durch Uebergänge vermittelter, wie Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, Lust und Schmerz in der physischen Welt; er ist von der weisen Weltordnung, in welcher geschaffene Geister allmählig zur Freiheit und sittlichen Vollkommenheit herangebildet werden sollen, unzertrennlich und durch die Idee einer sittlichen Erziehungsanstalt freier Wesen metaphysisch bedingt (m. Fortbildung des Christenth. B. III. Ausg. 2. S. 253 ff.). Müssen sich nun Gutes und Böses, wie schon die Stoiker lehrten, in ihren Endpuncten nothwendig berühren, so können sie auch weder im Anfange, noch in dem Fortgange der menschlichen Cultur durch gewaltsame Ausrottung des Bösen von einander geschieden werden; erst dann, wenn das Gute vollständig zur Reife gekommen ist, kann und wird das Böse von

ſelbſt aufhören, und dieſen Zuſtand von einem Geſchlechte zum andern immer mehr herbeizuführen iſt die Aufgabe einer moraliſchen Religion. Die damit zuſammenhängende Frage von dem Ende unſerer Erdenwelt wird an einem anderen Orte erörtert und beantwortet werden.

Noch müſſen wir einer merkwürdigen Variante dieſes Kapitels (Matth. XIII, 35.) gedenken, in welcher eine Stelle Aſſaphs aus den Pſalmen (LXXVIII, 2.) citirt iſt. Porphyrius, ein heidniſcher Schriftſteller des dritten Jahrhunderts, hatte in ſeiner bekannten Schrift wider die Chriſten den Matthäus der Unwiſſenheit beſchuldigt, weil er ſtatt des Aſſaph den Jeſaias geſezt habe. Er las alſo in ſeinem Manuſcripte *διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου*. Das räumt auch Euſebius in der Erklärung des angeführten Pſalms ein, iedoch mit der Bemerkung, man habe das in den genaueren Handſchriften (*ἐν τοῖς ἀκριβέσιν αὐτογράφοις*) gebeſſert. Hieronymus in ſeinem Commentar über den Matthäus ſezt hinzu: er habe denſelben Zuſaz auch (in nonnullis codicibus) gefunden, er ſei doch von klugen Männern (a prudentibus viris sublatum esse) weggenommen worden. In der That findet er ſich auch in der vulgata editio ſeit Hieronymus nicht mehr, iſt iedoch von Wetſtein und Griesbach als beachtenswerth bezeichnet worden. In iedem Falle iſt die Lesart *Ἡσαΐου* der von Hieronymus eingeſchalteten Variante vorzuziehen. Der cod. rescr. Ephr. hat *διὰ τοῦ προφήτου*, und macht es auch durch dieſe Lesart wahrſcheinlich, daß er das fünfte Jahrhundert ſchon in ſeinem Rücken hat. Da nun Porphyrius, Euſebius und Hieronymus eine ältere Geſtaltung des Textes bezeugen, ſich auch ähnliche Verwechſelungen nicht ſelten bei den Evangeliſten finden (z. B. bei Matthäus XXIII, 35. XXVII, 9.) und es überdies bekannt genug iſt, daß auch die Verfaſſer, oder Ueberſezer heiliger Schriften

sehr oft aus dem Gedächtnisse citiren; so ist an der Nachbesserung, also wörtlichen Veränderung des Textes in der vorliegenden Stelle nicht zu zweifeln, und der aufmerksame Leser des N. T. findet auch hier einen neuen Beweis, daß er bei der Feststellung des Textes einer beharrlichen und eindringenden Kritik nicht entbehren kann. Der ächte Schriftgelehrte muß, wie Jesus selbst sagt (V. 52.), Altes und Neues aus seinem Vorrathe darreichen, wenn er zum Reiche Gottes geschickt seyn will.

Zwei und vierzigstes Kapitel.

Jesus reiset nach Nazaret und erhält die Botschaft von der Hinrichtung Johannes des Täufers.

Nach den drei ersten Evangelisten.

Wir haben bereits (B. I. S. 357 f.) einer Rückkehr Jesu nach Nazaret gedacht, welche nach der chronologischen Zeitbestimmung des Johannes unmittelbar nach seiner Anwesenheit in Samaria erfolgte. Die Synoptiker liefern uns von ihr einen ausführlichen Bericht, der aber nach seinen einzelnen Angaben und Bestimmungen, wie schon bemerkt wurde, mit dem des vierten Evangelisten unvereinbar ist. Nun ist es aber fast unzweifelhaft, daß Markus, wie gewöhnlich, auch diesmal aus dem Matthäus und Lukas geschöpft hat, (Paulus im Handbuche. B. II. S. 191 f.); dieser aber, wie sich sofort zeigen wird, hängt zwar gleichfalls von dem Matthäus ab, schaltet aber zugleich einige Bemerkungen ein, welche eigenen Zusätzen sehr ähnlich sind. Es bleibt also nur noch der erste Evangelist übrig, welcher berichtet, daß sich Jesus damals zu Kapernaum befand (XIII, 36.) und nach seinen paraboliſchen Vorträgen an dem Ufer des galiläischen See's eine Reise in seine Vaterstadt unternahm (V. 53.),

einen Besuch zu erwiedern, den ihm seine Verwandte in Kapernaum abgestattet hatten (XII, 47.). Es ist daher wohl denkbar, daß Jesus von Kapernaum aus den Ort seiner Jugendbildung zweimal besuchte, und daß Johannes, welcher überhaupt dieser Reise nur flüchtig gedenkt, ein Ereigniß der zweiten an die erste darum anknüpft, weil er auf diesen Gegenstand überhaupt nicht mehr zurückkommen wollte. Das ist uns aber darum nicht erlaubt, weil die Synoptiker bei dieser Veranlassung ein Familienverhältniß Jesu andeuten, welches für seine Genealogie von einiger Wichtigkeit ist, und eine genauere Erörterung ihrer Berichte, auch ihre Stellung dem Johannes gegenüber und umgekehrt in ein helleres Licht stellt. Wir nehmen daher diesen Gegenstand noch einmal auf und geben einzelne Darstellungen in bekannter Ordnung wieder.

Matthäus erzählt uns (XIII, 53—58.): „nach dem Schlusse seiner Parabeln sezte sich Jesus (von seiner Wohnung aus) in Bewegung nach seiner Vaterstadt und lehrte in ihrer Synagoge (V. 1.)." Das was uns ein neuerer Reisender von den Umgebungen Nazarets, seinem Berge, seiner Quelle, seiner Aussicht, hier auf das mittelländische Meer, dort auf die Ebene Estrelon und Samarien berichtet (Robinsons Palästina, III, 427 f.), enthält Manches, was diese Notiz beleben und zur Anschauung bringen kann. „Darüber erstaunten die Bewohner der Stadt und sprachen: woher hat er diese Weisheit und diese Wunderkräfte (V. 54.)?" Die gewöhnliche Sprache neidischer Kleinstädter, welche ihren kleinen Leidenschaften und kleinen Bemerkungen unter sich freien Lauf lassen; doch ergiebt sich aus ihr, daß der wiederkehrende Nazaretaner an Beredsamkeit und sittlicher Herrschaft über die Gemüther seit seiner Entfernung aus der Vaterstadt zugenommen hatte und daß sich zur Zeit noch von einem vorhergegangenen Synagogenbanne

keine Spur findet. „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn, heißt nicht seine Mutter Mariam, seine Brüder nicht Jakobus und Joses, Simon und Judas, leben nicht alle seine Schwestern unter uns; woher kommt ihm nun das Alles (V. 55.)?“ Nach dem, was bereits über die ersten Worte (B. I. S. 175 u. 358) beigebracht wurde, bleibt hier nur noch die Frage von den Brüdern und Schwestern Jesu zu erörtern übrig. Nach einer alten kirchlichen Tradition soll Klopas, oder Alphäus der Mann der Maria, Schwester der Mutter Jesu, ein Bruder Josephs, ihres Gatten gewesen seyn, der in der Leviratsehe mit seiner Schwägerin Maria das Geschlecht des kinderlos gestorbenen Klopas fortgepflanzt, mit ihr den Jakobus und Joses erzeugt und sie dadurch als Söhne mit seiner eignen Familie verzweigt haben. Diese Hypothese ist rein aus der Luft gegriffen; die Schrift und Tradition weiß nichts von einer solchen Leviratsehe; Maria, die Schwester, heißt Gattin des Klopas und nicht des Joseph, mit dem sie doch damals nach dem Gesetze schon hätte verbunden seyn müssen (5 Mos. XXV, 5.); der Bruder des Verstorbenen hatte auch schon seine Pflicht erfüllt, wenn er einen Stammhalter in die Familie seines Bruders eingeführt hatte (V. 6.), und überdies ist in unserem Verse von einer durch die nächste Blutsverwandtschaft und gemeinschaftliches Zusammenleben genau verbundenen Familie, nicht aber von einer gedoppelten, die auch nach eingetretener Leviratsehe gesezlich bestand, die Rede. Diese in ihrer ganzen Breite oft wiederholte, aber durchaus grundlose Meinung ist folglich als gänzlich unhaltbar für immer aufzugeben. Die zweite gangbare Erklärung stüzt sich auf die Bemerkung, daß Bruder im A. T. zuweilen für Geschwisterkind stehe (1 Mos. XIV, 14. אנשי אחים) und daß Matthäus selbst Maria, die Schwester der Mutter Jesu (K. XXVII, 56.) als Mutter des Jakobus und Joses bezeichne. Diese Be-

hauptung verliert aber dadurch wieder Vieles von ihrem Gewicht, daß in der Apostelgeschichte (I, 13.) Jakobus, der Sohn des Alphäus, oder Klopas in dem Verzeichnisse der Apostel (vgl. Matth. X, 3.) aufgeführt, Maria, die Mutter Jesu aber und seine Brüder als ganz verschiedene Personen (AG. I, 14.) genannt werden. Man muß sich daher wohl entschließen, bei der dritten, eigentlich ersten und natürlichen Erklärung des Wortes Bruder zu bleiben, und zwar aus folgenden, entscheidenden Gründen. Zunächst wußten die Evangelisten von der heiligen Scheinehe, die der vermeintlich achtzigjährige Joseph mit der vierzehnjährigen Maria im Tempel zu Jerusalem eingegangen haben soll, nicht das Allergeringste; es heißt nur, daß der auch sonst in den Apokryphen als rüstig dargestellte Joseph mit seiner Gattin bis zur Geburt ihres Erstgebornen (ἕως οὗ ἔτεκε, Matth. I, 25.) nicht in einem ehelichen Verhältnisse gelebt habe. Eine gänzliche Aufhebung desselben würde nach jüdischen Grundsätzen entweder als ein Beweis der Schwäche, oder der Verachtung und Verstoßung, folglich als eine ungesetzliche Handlung betrachtet worden seyn. Der occidentale Katholicismus, welcher die Mütterlichkeit der Maria durch ihre beharrliche Jungfräulichkeit aufhebt, unterscheidet sich durch diesen kühnen Versuch, das Undenkbare wenigstens als ein heiliges Geheimniß zu denken, von der griechischen und hindostanischen Mythologie, welche sonst in allegorischen Widersprüchen treflich eingeübt war, dadurch, daß er den zwar unleugbaren, aber doch künstlich verschleierten Widerspruch zum Princip erhebt, und, weil das nur eine absolut untrügliche Kirche vermag, nun iede Einrede der Vernunft als frevelhaft zurückweist. Dann werden im N. T., um wieder zur philologischen Forschung einzulenken, Geschwister und Geschwisterkinder nicht mehr wie im A. T. verwechselt, sondern genau unterschieden und mit dem rechten Namen belegt. Markus war mit dem Barnabas in diesem Grade verwandt (Koloss.

IV, 10.), aber die Helleniſten nennen ihn nicht ἀδελφὸς, ſondern ἀνεψιός, der Syrer nennt ihn nicht ܐܚܐ, ſondern ܒܪ ܥܡܗ, die Vulgata nicht frater, ſondern consobrinus; eben ſo wird der Neffe des Apoſtels Paulus (AG. XXIII, 16.) beſtimmt als υἱὸς τῆς ἀδελφῆς, bei dem Syrer und in der Vulgata filius sororis Pauli bezeichnet. Unterſcheidet nun, wie das kaum zu bezweifeln iſt (Winers Realwörterbuch. S. 521), das N. T. von den beiden Apoſteln, welche den Namen Jakobus führen, noch einen dritten, welcher kein Sohn des Alphäus und der Maria war und doch der ἀδελφὸς Chriſti genannt wird, ſo kann das nur ſein Bruder im gewöhnlichen Sinne des Wortes geweſen ſeyn. So wird er überdies ausdrücklich von Paulus (Gal. I, 19.) genannt, welcher den Verwandten Jeſu ſo nahe ſtand, und wahrſcheinlich auch in der Epiſtel, die ſeinen Namen führt, als Diener Gottes und Chriſti (I, 1.) von dem Apoſtel unterſchieden (Commentarius in epistolam Jacobi. conscr. *Theile.* Lips. 1833. proleg. p. 24 sq.). Denſelben Beinamen legt ihm Joſephus (antiq. XX, 9, 1. Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ λεγομένου Χριστοῦ) in dem Berichte von ſeiner Steinigung durch den Hohenprieſter Albinus bei. Hegeſippus, ein glaubwürdiger Geſchichtſchreiber aus der apoſtoliſchen Zeit ſagt im fünften Buche ſeiner Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα bei *Eusebius* hist. eccles. l. II. c. 23.) von ihm: „Jakobus, der Bruder des Herrn, der mit den Apoſteln der Gemeine vorſtand, hat einſtimmig den Beinamen des Gerechten erhalten.“ Nach einer anderen Stelle bemerkt derſelbe Schriftſteller (*Euseb.* H. E. III, 20.), die Kunde von Judas, einem Bruder Chriſti nach dem Fleiſche (τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ) ſei bis zu dem Kaiſer Domitian vorgedrungen, der daher die hinterlaſſenen Verwandten Jeſu vorbeſchieden, aber in ihnen nur arme und ganz unverdächtige Leute gefunden habe. Dieſe Gründe ſcheinen vollkommen hinreichend, die Behauptung zu

begründen, daß Matthäus von Brüdern und Schwestern Jesu im eigentlichen Sinne des Wortes spreche, wie denn auch einer der gründlichsten Ausleger unseres Evangelisten zu der vorliegenden Stelle sagt, daß er vollkommen überzeugt sei (mihi non ad opinionem, sed plane ad veritatem persuasum est: *Fritzsche* ad h. l.), die Söhne des Kleophas und die Brüder Jesu seien ganz verschiedene Personen gewesen. Doch bleibt es hiebei noch unentschieden, ob man an vollbürtige, oder halbbürtige Brüder Jesu zu denken habe, und ob nicht die beiden Söhne der anderen Maria (Matth. XXVII, 56.) gleichfalls Jakobus und Joses benannt worden seien. Für einen Stiefbruder des Herrn wurde Jakobus schon zu den Zeiten des Hieronymus gehalten (Catalogus script. eccl. h. v.: ut nonnulli existimant Josephi ex alia uxore filius), während er nach seiner Meinung ihn für einen Sohn der Maria, der Mutter Jesu erklärte. Diese nazaretanische Verwandtschaft war es also, welche die Zuhörer Jesu an ihm irre machte und ihm die Empfänglichkeit für seine Vorträge und Wunderthaten raubte (V. 57.). Wir werden nun sehen, wie dasselbe Ereigniß von den übrigen Berichterstattern dargestellt wird.

Die Parallele dieses Abschnittes bei Lukas (IV, 16—30.) bietet so viele Abweichungen und traditionelle Zusätze dar, daß man den zum Grunde gelegten Text des ersten Evangelisten kaum wieder erkennt. Matthäus bezeichnet Nazaret, wo Jesus zwar nicht erzeugt (I, 18.), wohin er aber doch von Aegypten ausgewandert war (II, 23.), als seine Vaterstadt (πατρὶς αὐτοῦ, XIII, 54.). Das thut nun zwar auch Lukas (IV, 16.); weil er aber bereits früher (I, 26.) die Verkündigung der Geburt Jesu, abweichend von Matthäus ebenfalls in diese Stadt versetzt hatte und nur in seiner Geburt zu Bethlehem mit ihm zusammenstimmte, so mußte es ihm bedenklich scheinen, die obige Stadt als seine Heimath zu

bezeichnen, und er führt sie daher nur als seinen Erziehungsort (οὗ ἦν τεθραμμένος) auf. Matthäus bestimmt ferner den Tag nicht näher, an welchem Jesus zu Nazaret den Lehrstuhl in der Synagoge betrat; das ist für Lukas abermals zu wenig, und er sezt daher unbedenklich hinzu, daß das an einem Sabbate geschehen sei. Nun hatte er sich selbst die Versuchung bereitet, auch die Parasche und Haphthare des Sabbats nachzuweisen, und er bemerkt daher (V. 17.), der Synagogendiener habe ihm die Stelle des Propheten Jesaias dargereicht, in welcher er die Haphthare des Tages bereits bezeichnet gefunden habe (εὗρε τὸν τόπον). Mit unserem Texte verglichen finden wir sie Jes. LXI, 1 u. 2., so iedoch, daß zwischen beiden Versen die Worte aus demselben Propheten, LVIII, 6. ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει eingeschaltet sind. So kann sie Jesus unmöglich aus der Rolle abgelesen haben; denn für eine Sabbatssection war der Text viel zu kurz; es würde im hohen Grade auffällig gewesen seyn, wenn in den genau bemessenen Zusammenhang des prophetischen Orakels die Phrase eines entfernten Kapitels eingeflochten worden wäre, und überdies hat schon Vitringa (de Synagoga vet. p. 1000) bemerkt, daß gerade die von Lukas angeführten Stellen Jesaia's niemals einen Theil der iüdischen Haphtharen ausgemacht haben. Wollte man aber auch über alle diese Bedenklichkeiten wegsehen, so ist es doch unbegreiflich, wie Lukas den nazaretanischen Sabbatstext nach der alexandrinischen Version mit ihren bedeutenden Abweichungen von dem hebräischen Grundtexte citiren konnte, da man diese als eine förmliche Entweihung der Synagoge betrachtet haben würde. Nur ein Helleniste, oder alexandrinischer Jude, der an iüdisch-liturgische Gesetze nicht gebunden war, konnte sich eine solche Freiheit erlauben und der Rede Jesu allenfalls einen Text aus dem Gedächtnisse unterlegen, welcher selbst von dem alexandrinischen wieder in einigen Worten abweicht. Ob nun Jesus, der

bei dem Zusammenrollen der Megilah und ihrer Zurückgabe an den Chazan (V. 20.) die Gebräuche der Schule genau beobachtete, seinen Vortrag aus dem Stegreife gehalten, oder ihn, wie die Reden vom Berge und vom See Tiberias, in besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Vaterstadt meditirt habe, muß hier unerörtert bleiben, da sich Lukas sofort zu dem Targum (V. 21.), oder vielmehr zu dem Epiloge des Midrasch wendet. Er hebt hier die Bemerkung der Zuhörer, es ist das ja Josephs Sohn, nicht als Tadel, sondern Erhöhung ihres lauten Beifalls hervor (V. 22.) und übergeht daher ihre von dem Matthäus berichtete, weitere genealogische Reminiscenzen, als zur Sache ungehörig ganz mit Stillschweigen. Dafür legt er Jesu eine feierliche Verwahrung (V. 23.) gegen das Sprüchwort von dem Arzte in den Mund, der sich selbst heilen soll, gleich als ob er schon entschlossen gewesen wäre, wie Elias und Elisa, mit seinen Wundern sparsamer in Nazaret, als in Kapernaum zu seyn. Durch diese Hintansetzung konnten sich seine Landsleute allerdings verlezt (V. 28.) und gereizt fühlen, ihn mit der Herabstürzung von dem Gipfel des Stadtberges zu bedrohen (V. 29.). Aber wir haben bereits oben aus Robinson (Pal. III, 424.) bemerkt, daß der Berg, auf welchem Nazaret steht, keine kapitolinische, ja nicht einmal überhaupt eine Klippe ist, von der man Jemanden lebensgefährlich herabwerfen kann, sondern eine bloße Ueberragung der Ebene Estrelon, und daß also auch die Drohung einiger Meuterer nur die freiwillige Entweichung Jesu aus der Stadt seiner Jugend zur Folge haben konnte. In iedem Falle aber muß der Bericht des Lukas als geschichtliche Autorität weit hinter dem ersten Evangelisten zurückstehen. Wenigstens ist Markus mit geflissentlicher Uebergehung aller Zusätze seines zweiten Gewährsmannes fast buchstäblich zu ihm zurückgekehrt (VI, 1—4.) und fügt nur am Schlusse seines zusammengezogenen Berichtes hinzu (V. 5.): Jesus habe sich über den

Unglauben der Nazaretaner gewundert und sei durch ihn außer Stand gesezt worden (οὐκ ἐδύνατο, ܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ der Syrer, non poterat ibi virtutem ullam facere, die Vulgata), mit Ausnahme weniger Kranker, welchen er die Hände auflegte, irgend ein Wunder (οὐδεμίαν δύναμιν) zu verrichten. Das ist ein Hauptschlüssel zur psychologischen Erklärung der Wunder Jesu, welchen keine dogmatische Gewalt verdrehen kann.

Wir kommen nun auf das nach den Synoptikern gleichzeitige Ereigniß der Hinrichtung Johannes, des Täufers. Matthäus läßt sich hierüber also (XIV, 1—12.) vernehmen. „Um diese Zeit kam der Ruf Jesu auch zu den Ohren des Vierfürsten Herodes. Der sprach zu seinen Hofleuten: das ist Johannes, der Täufer, der von den Todten auferstand und dessen Kräfte nun durch ihn wirken. Herodes hatte nemlich den Johannes ergreifen, fesseln und wegen der Herodias, der Gattin seines Bruders Philippus in das Gefängniß werfen lassen. Denn Johannes hatte ihm gesagt: es ist dir nicht erlaubt, sie zur Gattin zu haben. Ob er ihn nun schon aus dem Wege räumen wollte, fürchtete er doch das Volk, welches ihn für einen Propheten hielt. An dem Geburtsfeste des Herodes aber tanzte die Tochter der Herodias bei Hofe und gefiel dem Herodes so sehr, daß er eidlich betheuerte, ihr iede Bitte zu gewähren. Da sagte sie, von ihrer Mutter angeregt: gieb mir auf diesem Schauteller das Haupt Johannes, des Täufers. Darüber wurde der König betrübt: aber wegen der feierlichen Betheuerung vor seinen Gästen befahl er, es zu bringen und ließ den Johannes im Gefängnisse enthaupten. Man brachte hierauf das Haupt auf einem Schautel-

ler, überreichte es der Prinzessin und sie brachte es ihrer Mutter. Hierauf kamen seine Schüler herbei, trugen den Leichnam weg, begruben ihn und brachten diese Botschaft zu Jesu." Herodes (V. 1.) ist ohne Zweifel der zweite, oder Sohn Herodes des Großen; er führte den Beinamen Antipas, war Tetrarch von Galiläa, zwar minder heftig und grausam, wie der Vater, aber doch schwach und von gemeinen politischen Ansichten seiner Zeit abhängig, in religiöser Rükksicht keiner jüdischen Secte zugethan, sondern ein liberalistischer Eklektiker, der immer diejenigen moralischen Maximen wählte und befolgte, welche der Augenblick forderte und die Neigung, oder Abneigung als gut, oder böse erscheinen ließ. Daß er kein Sadducäer war, erhellt deutlich aus seinem Glauben an die Auferstehung (V. 2. vergl. AG. XXIII, 8.) und die Seelenwanderung, welche Bauer in seiner harten Kritik unseres Abschnittes (B. II. S. 348) für ein Gespenst der Ausleger erklärt. Das wird kein Kenner jener Zeit behaupten; denn an den Kreislauf der Seelen selbst (גלגול נשמות, Ezech. XXXVII, 12.) glaubten die Pharisäer schon nach der prophetischen Auferstehungslehre; die Assistenz ihrer Kräfte (δυνάμεις, כוחות, vergl. AG. VIII, 10.) aber, oder die mystische Seelenwanderung (עיבור) war schon zu Jesu Zeiten pythagoräisch-kabbalistischer Glaube der Menge, von dem sich für den Gelehrten überall hinreichende Spuren in den jüdischen Schriften finden. So bemerkt schon Josephus, die Pharisäer hätten ihren Todten die Leichtigkeit wiederaufzuleben (ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν, antiq. XVIII, 1, 3.) zugeschrieben und die Dämonen, die man von den Besessenen durch das Kraut Beer austrieb, für die Seelen böser Menschen (πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα, Bell. Jud. VII, 6, 3.) gehalten. Auch im N. T. (Joh. X, 21.) findet sich eine Andeutung dieses Aberglaubens und die spätere Kabbalistik (Eisenmengers entdecktes Juden-

thum, Th. II. S. 3 f.) läßt hierüber keinen Zweifel übrig (Paulus im Handbuche, B. II. S. 39). Wenn also Herodes glaubt, die Wunderkraft Jesu sei nur eine Emanation (אצילה) iohanneischer Einwirkung gewesen, so spricht er wie ein gemeiner Pharisäer, oder eine iüdische Matrone, ohne daß man von seiner Metempsychose nähere Kenntniß nimmt. Vor τοῦ ἀδελφοῦ (V. 3.) läßt die Vulgata Φιλίππου aus: es findet sich aber schon bei dem Syrer und in dem Palimpsest von Tischendorf. Die Worte (V. 4.) ἔχειν αυτήν faßt der Syrer bestimmt: ܕܬܗܘܐ ܠܝ ܐܢܬܬܐ ut tibi sit uxor: er hatte folglich von der Ehescheidung dieselben strengen Ansichten, welche wir in der Bergrede finden. Die γενέσια (V. 6.) können ein Regierungsfest und ein Geburtsfest bezeichnen; der Syrer entscheidet für das letztere (ܒܝܬ ܝܠܕܗ, dies nativitatis, bei den Hebräern einfach יום, Hiob I, 13.) und zwar mit Recht. Im 6ten V. ist ὠρχήσατο, syr. ܪܘܩܕ, saltavit, weniger von den ionischen und griechischen Tänzen (Beckers Charikles. Leipzig 1840. Th. I. S. 499 ff.) zu verstehen, welche an sich schon verführerisch genug waren (Ἀφροδίτης ἐπίκλησις καὶ τῶν Ἐρώτων, nach Lucian de saltatione, ed. Bipont. III, 130), als von den mimischen Solotänzen der Aegypter und Syrer, die man aus den Reisebeschreibungen kennt. Sie waren aus dem Morgenlande nach Griechenland und schon vor Nero's Zeiten auch nach Rom versezt worden und wurden von Histrionen, oder Hetären während der Symposien aufgeführt. Auch an der Tafel des Herodes erscheint die fürstliche Tänzerin erst am Schluße des Mahles: die Mutter, welche die schwache Seite ihres Gemahls kannte, ahnte die Wirkung eines eingelernten Mimus auf den halbtrunkenen alten Gemahl; der Erfolg bewies es auch durch die vorschnelle Zusage des Stiefvaters, wie wenig er solchen Eindrücken widerstehen konnte. Auf diesen Fall war nun die Tochter vorbereitet und mit Auftrag versehen (V. 8.); sie erbat sich hieher (ὧδε,

חלם, 2 Mos. III, 5. Luc.: hierauf), auf ein Gefäß des Speisetisches deutend, das heißt auf einen Pinax (πίναξ, eine Tafel, ein Speisegefäß, einen Credenzteller, un plât, wie denn auch der Syrer das griechische Wort beibehält) das Haupt des unglücklichen Täufers. Das schmerzte und betrübte (V. 9.) den überraschten Tetrarchen; aber falscher Ehrgeiz und der seiner Persönlichkeit so nahe liegende Gedanke, daß ein feierlich gegebenes Ehrenwort höher stehe, als Recht, Pflicht, Gewissen und Menschlichkeit, bekam das Uebergewicht in seiner schwachen Seele. Der Befehl zur Hinrichtung wird gegeben (V. 10.), das Haupt auf dem Schauteller in den Divan gebracht, der Fürstentochter überreicht und von dieser mit kindlicher Impietät an die fürstliche Mutter befördert. So endigte das Festmahl des Tages in der Burg eines absoluten Vasallen; doch durften die Jünger des Enthaupteten den Leichnam ihres Lehrers begraben und in der Nähe Jesu ihren Schmerz ausweinen (V. 12.). Das ist das einzige Gefühl der Humanität, welches an dieser galiläischen Barbarei zu rühmen ist.

Lukas geht diesmal bei dem Gebrauche des Berichtes seines Vorgängers mit großer Vorsicht zu Werke (IX, 7—9.). Er mogte bei seiner früheren Anwesenheit in Jerusalem mit den Ereignissen der nächsten Vergangenheit vertraut und ebendaher gegen die galiläische Volkssage von dem Tode des Täufers mißtrauischer geworden seyn, als der im Lande lebende Matthäus. Darum sezt er dieses traurige Ereigniß weiter zurück, als dieser; er läßt den schwachen Herodes bedenklich werden (V. 7. διηπόρει) über die vielfachen Bewegungen der Zeit; er giebt dem damals umlaufenden Gerüchte von der Auferstehung des Johannes eine noch größere Ausdehnung durch Beziehung auf den Elias, oder einen älteren Propheten (V. 8.). Psychologisch beleuchtet war der Aberglaube des Volkes derselbe und führte, wie die Erzählung des ersten Evangelisten, auf die gnostisch-emanatistische

Seelenwanderungslehre zurück, welche sich damals in vielfacher Verzweigung der Gemüther bemächtigt hatte. Bedächtlich spricht bei ihm der Vierfürst (V. 9.): „den Johannes habe ich nun einmal enthaupten lassen, das ist vorüber: nun wünschte ich auch Jesum zu sprechen, von dem ich so Vieles höre." Das ist schon darum wahrscheinlich, weil er auch den Täufer zuerst mild behandelt und sich freundlich mit ihm unterhalten hatte, wie er das später mit Jesu that (Luk. XXIII, 8.). Hier bricht er aber gleich ab und überläßt den tragischen Bericht des Matthäus von der Hinrichtung des Johannes seinem Schicksale. Wir werden bald sehen, daß dieses besonnene und reflectirte Stillschweigen nicht ohne geschichtliche Bedeutung ist. Markus hingegen, der sonst überall lieber zusammenzieht, als erweitert, kann es diesmal nicht über das Herz bringen, seinem Freunde und Mitschüler Lukas zu folgen. Petrus, sein zweiter Lehrer und Vater, hatte wie Matthäus auf die galiläische Volkssage einen höheren Werth gelegt; er tritt daher als der Vertheidiger beider und zwar diesmal ergänzend und beglaubigend auf. Begreiflich mußte nun die Ehe des Tetrarchen mit seiner Schwägerin Herodias der Gefangennehmung des Johannes vorangehen (V. 17.). Herodes behandelt ihn mit Achtung und unterhält sich persönlich und freundlich mit ihm (V. 20.). Die Fürstentochter verläßt erst den Speisesaal ihres Stiefvaters, sich bei der Mutter Rathes zu erholen, ehe sie um das Haupt des Täufers als einen Beweis der verheißenen Gnade bittet (V. 24.). Sie thut das „sofort (ἐξαυτῆς; V. 25.) auf diesen Schauteller" mit einer Unbefangenheit, als ob sie ein abgeschlagenes Mohnhaupt aus dem fürstlichen Garten wünschte. Ein Trabant (V. 27. σπεκουλάτωρ, welches Wort auch der Syrer beibehält, decollandi artifex, nach Sueton) wird in den Kerker geschickt, das noch blutende Haupt zu bringen, und sie nimmt und reicht es der lieben Mutter mit einer Fühllosigkeit dar,

die zwar auch den weiblichen Gliedern der herodischen Familie nicht ganz fremd ist, sonst aber eines Räuberhauptmannes angemessener wäre, als einer kaum aus den Kinderjahren hervorgehenden Jungfrau. Das sind Erinnerungen und Beobachtungen, welche weder Matthäus, noch Markus ganz aus unsrer Seele verdrängen können.

Bei diesen auseinandergehenden Berichten der Evangelisten, deren Divergenz noch durch das Stillschweigen des lezten Biographen Jesu an abweichender Richtung gewinnt, ist es unerläßliche Pflicht des Geschichtschreibers, das Ende des Täufers, welches die scharfsinnigsten Kritiker als ein chronologisches Räthsel betrachten, noch einmal (m. Fortbildung des Christenthums, B. I. Ausg. 2. S. 273 f.) bestimmt in das Auge zu fassen. Schon zu den Zeiten des Eusebius, wo man anfieng, den jüdischen Historiker Josephus mit den Evangelisten zu vergleichen, nahm man Anstoß an der Bemerkung des Matthäus und Markus, daß Herodias die Gattin des Philippus, Tetrarchen von Trachonitis gewesen sei. Man nahm daher aus der vorhieronymischen Vulgata in der treffenden Stelle das Wort *Φιλίππου* geradezu weg; eine Anzahl latinisirender Handschriften des N. T. thaten dasselbe, und auch in der neuesten Synopsis der vier Evangelien von Gehringer (Tübingen 1842.) wird dieses Wort als verdächtig bezeichnet. Das Zeugniß der besten griechischen Handschriften, der alten Peschito und der Kirchenväter selbst war indessen überwiegend; aus dem Texte der Evangelisten war die Nachricht, Herodias sei des Philippus Gemahlin gewesen, eben so wenig zu verdrängen, als das Zeugniß des Josephus, ihr erster Gemahl habe sich Herodes genannt, aus den Handschriften und Ausgaben dieses Historikers; der Cardinal Baronius hielt es daher für angemessener, die Autorität dieses Geschichtschreibers selbst zu bestreiten (annales ad ann. Chr. 31.). Da nahmen Nolde, Wetstein und besonders J. D. Mi-

chaelis die Glaubwürdigkeit des Josephus in ihren Schuz; die Chronologie des Lukas, auf welcher unsere christliche Zeitrechnung vorzugsweise beruht, bot mehr als eine Blöße und Lücke dar, die sich nur aus den zusammenhängenden und geschlossenen Berichten des Verfassers der jüdischen Archäologie nachweisen und decken lassen; es stieg folglich seine Wagschale in eben dem Verhältnisse, als die der Evangelisten, namentlich in ihrem Berichte von dem Täufer sank. Ein neuerer Biograph Jesu behauptete sogar, sie hätten ihm, und zwar von ihrem späteren und befangenen Standpuncte aus, eine secundäre Stellung als Vorläufer Jesu angewiesen, zu der er sich niemals, weder durch Wort, noch That bekannt habe (Jesus Christ et sa doctrine par *J. Salvador*. Paris 1838. I, p. 220 sqq.). Diese Reflexion kann man nur beschränken, aber nicht zurückweisen (oben S. 124), weil sie in den noch vorhandenen Bruchstücken der Johannisjünger selbst ihre mehrseitige Bestätigung findet. Wie geneigt man indessen auch seyn mag, dem Josephus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so findet man doch auch bei ihm einen scheinbaren Widerspruch mit seinem eigenen Berichte darinnen, daß er den Tod des Johannes in eine Zeit versezt, wo Antipas seine erste Gemahlin noch gar nicht verstoßen, den Krieg mit seinem Schwiegervater Aretas, König von Petra noch gar nicht begonnen, folglich auch die Herodias noch nicht geehlicht hatte (antiq. XVIII, 5, 2.), wodurch der Faden der evangelischen Geschichte des Täufers gänzlich zerrissen wird. Ehe man hierüber ein Urtheil fällt, muß vorher die evangelische Synchronistik der mit unserem Gegenstande in Verbindung stehenden Begebenheiten mit der Chronologie des Josephus, und zwar im Ganzen, verglichen werden, um einen festen Richtpunct für die Kritik der Geschichte selbst zu finden. Matthäus fängt die Geschichte des Täufers mit einem unbestimmten Datum an (III, 1.), läßt ihn nach der Taufe und Versuchung Jesu in den Kerker wandern

(IV, 12.), spricht von einer Verhandlung seiner Schüler mit Jesu (IX, 14.), dann von einer besonderen Botschaft desselben (XI, 2 ff.) und nach kurzem Zwischenraume von seiner Hinrichtung (XIV, 1 ff.). Hier ist Alles so frei und los gehalten, daß, mit Ausnahme der lezten Stelle, kein Conflict der Begebenheiten eintreten konnte; nach dem Matthäus ist nur so viel klar, daß Jesus eine geraume Zeit nach dem Tode des Johannes noch gelehrt und sich auf seine Taufe berufen hat (XXI, 24.). Lukas hat in der Zeitrechnung niemals einige Stärke bewiesen (Luk. II, 2. AG. V, 36 ff.); man muß daher auch die Angabe bezweifeln, daß Johannes sein Lehramt auf göttlichen Befehl im funfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius angetreten habe (III, 1.); denn nach dem Josephus hat dieser Kaiser 22 Jahre 5 Monate 3 Tage regiert (antiq. XVIII, 6, 10.) und sein Tod fällt in die Zeit, wo Aretas den Antipas geschlagen und Vitellius, Statthalter von Syrien den Befehl erhalten hatte, den Schwiegervater des Herodes zu bekriegen und sein Haupt nach Rom zu senden. Hiernach hätte der Täufer sieben Jahre, Jesus aber sechs Jahre und einige Monate gelehrt. Diese Berechnung ist aber eben so unerweislich, als die Bemerkung des Lukas (XIII, 1 ff.), daß Pilatus das Blut der Galiläer mit ihren Opfern vermischt habe; denn das ist unter dem Archelaus vor seiner Reise nach Rom und kurz vor dem Einzuge des Varus als ersten römischen Statthalters in Jerusalem geschehen (Joh. XVII, 9, 3.). Jene Zeitangabe aber beruht auf einem Anachronism, welcher die Glaubwürdigkeit der ganzen evangelischen Geschichte Jesu, wo nicht erschüttern, doch zweifelhaft machen müßte. Auf Lukas also, der ieder näheren Nachweisung der Hinrichtung des Täufers selbst ausweicht (IX, 9.), ist bei der näheren Aufklärung dieses Gegenstandes nicht Rücksicht zu nehmen. Markus folgt zwar dem Matthäus in der eigenen Nach-

richt von der Gefangennehmung des Täufers (I, 14.), der Urſache ſeines Todes (VI, 14 ff.), und dem achtungsvollen Andenken Jeſu an ihn (XII, 30 ff.), weicht auch der näheren Angabe des Lukas (III, 1.) mit einer ſtillen Ahnung ihrer Unſicherheit aus, ſezt aber mit Ausnahme deſſen, was er aus der galiläiſch-petriniſchen Tradition von der Herodias geſchöpft hatte, keine Sylbe hinzu und hat uns folglich auch nicht in den Stand geſezt, über ſeine genauere Kenntniß der Geſchichte des Täufers ein beſtimmtes Urtheil zu fällen. Der vierte Evangeliſt endlich, welcher hier ſeinen eignen Weg verfolgt (B. I. S. 249 ff.), berichtigt die Erzählungen ſeiner Vorgänger von der frühen Gefangennehmung des Täufers durch die wichtige Bemerkung, daß ſie faſt ein Jahr lang ſpäter erfolgt ſei (III, 24.), gedenkt des fortdauernden Erfolges ſeiner Taufe (IV, 1.) und erinnert ſich an den Orten, wo Jeſus und er ſelbſt im Jordan von Johannes geweiht worden war, der früheren Zeit mit einer ſtillen Andeutung ſeines Endes (X, 40 ff.), ohne tiefer in den eigentlichen Lauf der Ereigniſſe einzugehen. Nur Paulus kommt einmal wie im Vorübergehen auf den Schluß ſeiner Laufbahn (AG. XIII, 25.) zurück, iedoch noch offenbar abhängig von der paläſtinenſiſchen Tradition, welche Johannes ſpäter berichtiget hat. Bei allen dieſen Nachrichten iſt der Umſtand merkwürdig, daß des Krieges zwiſchen Aretas und Herodes, welcher am linken Ufer des Jordan geführt wurde, ſo wie der blutigen Schlacht, in welcher der leztere ſein ganzes Heer verlor, nicht mit einer Sylbe in den vier Evangelien gedacht wird, da doch der damalige Aufenthalt des Täufers am Jordan und Jeſu mit ſeinen Schülern zu Kapernaum durch ſolche drohende Ereigniſſe gar ſehr hätte beunruhigt und unſicher gemacht werden müſſen. Das kritiſch-hiſtoriſche Ergebniß aller dieſer Angaben iſt alſo dieſes, daß ſämtliche Evangeliſten zwar in der genaueren Beſtimmung der Zeit und des Ortes der Einkerkerung des Täu-

fers nicht übereinkommen, daß man sie aber, nach den berichtigenden Aeußerungen des vierten Evangelisten, zwischen das erste und zweite, dagegen die Hinrichtung desselben zwischen dieses und das dritte Passah Jesu zu setzen hat. Hören wir nun mit Uebergehung alles dessen, was außer dem Horizonte unserer Forschung liegt, wie sich die Begebenheiten, welche mit dem Ende des Johannes in Verbindung stehen, in den Berichten des jüdischen Geschichtschreibers Josephus gestalten, und wie sie namentlich von ihm mit anderen unleugbaren Ereignissen seiner Zeit verknüpft werden. Wir werden uns hier, um weitere Digressionen abzuschneiden, nur auf diejenigen Söhne des sogenannten, großen Herodes beschränken, welche mittelbar, oder unmittelbar auf das Ende des Täufers einwirkten. Aristobul, ältester Sohn des großen Herodes von seiner Gemahlin Mariamne, Hirkans Tochter, wurde in Rom erzogen, conspirirte gegen seinen Vater, der ihn mit Berenice, seiner Nichte vermählte, und wurde, weil er den Verdacht neuer Meuterei erregt hatte, auf den Befehl seines Vaters und nicht ohne Vorwissen des Kaisers August im Gefängniß strangulirt (ant. XVI, 11, 6.). Er hinterließ aus obiger Ehe Agrippa den älteren und Herodias, welche zu den Zeiten des Täufers die dritte Jahrzehende bereits überschritten haben mußte. Herodes, ein Sohn des großen Herodes, den er mit seiner Gemahlin Mariamne, einer Tochter des Hohenpriesters Simon erzeugt hatte, folglich ein Halbbruder des Antipas und Philippus, nahm an den fortdauernden Meutereien seiner Brüder gegen den Vater keinen Antheil, sondern zog sich vom Hofe zurück, da ihn seine Ehe mit der genannten Herodias, einer Schwester des älteren Agrippa und Tochter Aristobuls, leicht hätte bei dem Vater verdächtigen können (antiq. VIII, 5, 1.). Er hinterließ von ihr eine Tochter Salome (ebendas. §. 5.), die schon vor dem Berufsantritte des Täufers mannbar war. Was Nolde,

Michaelis und Andere von der Identität dieses Herodes mit dem Tetrarchen Philippus melden, steht mit den bestimmten Nachrichten des Josephus im geraden Widerspruche. Herodes Antipas, Sohn des großen Herodes und der Malthace, einer Samariterin, erhielt nach dem Tode seines Vaters die Tetrarchie Galiläa mit dem transiordanischen Gebiete, war mit einer Tochter des Aretas, Königs von Peträa vermählt und hatte mit ihr in einer langjährigen Ehe gelebt (*συνῆν χρόνον ἤδη πολύν*, ant. XVIII, 5, 1.). Da lernte er, dem Alter schon nahe, auf seiner Reise nach Rom, seine Schwägerin Herodias kennen und verlobte sich mit ihr unter der Bedingung, die Tochter des Aretas zu verstoßen (XVIII, 5, 1 u. 4.), was nach seiner Rückkehr von Rom den bekannten arabischen Krieg veranlaßte. Er starb mit der Herodias, vom Kaiser Claudius verstoßen, zu Lugdunum in Gallien. Philippus endlich, Bruder des Archelaus, und Antipas, erhielt durch das lezte Testament seines Vaters, des großen Herodes die Tetrarchie Gaulonitis und Trachonitis und heirathete die Salome, Tochter des Herodes und der Herodias (ant. XVIII, 5, 6.), durch welche Heirath er der Schwiegersohn seiner Nichte und der Gatte seiner Großnichte wurde. Dergleichen Ehen kamen in der Familie der Heroden nicht selten vor; Philippus war einer der jüngsten Söhne des großen Herodes, starb im sieben und dreißigsten Jahre seines Alters und dem ein und zwanzigsten der Regierung Tibers, welcher seine Tetrarchie nun einzog und zu Syrien schlug (XVIII, 4, 6.). Seine blutiunge und noch kinderlose Wittwe Salome heirathete später Aristobul, den Bruder ihrer Mutter Herodias und des älteren Agrippa, dem sie Kinder gebahr, und scheint in der lezten Zeit des Täufers an dem Hofe ihres Stiefvaters Antipas gelebt zu haben. Man kann nicht leugnen, daß diese Verzweigung der herodischen Familie mit Pünctlichkeit und, was wir hinzusetzen

müssen, im genauen Zusammenhange mit den lezten Schicksalen des Täufers aufgefaßt und dargestellt ist. Josephus spricht hier als Zeitgenosse und genauer Kenner des weitverbreiteten Hauses der Heroden; er hätte es auch nicht wagen dürfen, einen falschen Zweig in ihren Stammbaum einzuflechten, ohne sich von allen Seiten Widersprüchen und drohenden Einreden auszusetzen. Seine Genealogie der Heroden bildet ein genau und innig verschlungenes Ganzes, und selbst das von ihm angeführte Gerücht, die Galiläer hätten die Enthauptung des Johannes als Ursache der von dem Antipas erlittenen Niederlage seines Heeres nach dem Einbruche des siegenden Aretas betrachtet, läßt sich noch vertheidigen, wenn man annimmt, daß Herodes nach der Flucht seiner ersten Gemahlin sich sofort mit der Herodias vermählt, und sie mit ihrer Tochter Salome in seinen Hof aufgenommen habe, was Josephus selbst als eine schwere Verletzung der vaterländischen Sitten mißbilliget (XVIII, 5, 4.). Nur in folgenden Puncten weicht er also von den Berichten der beiden ersten Evangelisten ab. Herodias war nicht die Gemahlin des Philippus, sondern des Herodes, eines zurückgezogen vom Hofe des großen Herodes lebenden Prinzen, mit welchem sie die Salome erzeugte; das wird selbst durch die Autorität der Vulgata bestätigt, welche das Wort Philippus aus dem Texte der Synoptiker wegnimmt. Salome war nach der Gefangennehmung des Täufers keine Jungfrau, sondern die iunge Wittwe des kurz vorher verstorbenen Philippus, mit dem sie kurze Zeit in kinderloser Ehe gelebt hatte. Johannes wurde nicht am Hoflager des Antipas zu Tiberias, sondern in der transiordanischen Festung Machärus enthauptet, welche Aretas nach dem Tode des Philippus in Besiz genommen hatte, aber auf Tiberius Befehl und nach dem Vordringen der römischen Legionen unter dem Vitellius, Statthalter von Syrien, dem Antipas wieder zurückgeben mußte. Die schon von

Lukas endlich stillschweigend zurückgewiesene Notiz des Matthäus von der Einmischung der Herodias und Salome in die Angelegenheiten des Johannes, welche Markus aus dem oben angeführten Grunde wieder aufnahm, scheint der galiläischen Tradition anzugehören, die sich mit dem bestimmten Berichte des iüdischen Geschichtschreibers nicht vereinigen läßt. Man muß es daher der kirchlichen Tradition aller Bekenntnisse überlassen, ob und in wiefern sie die galiläische Volkssage der beiden ersten Synoptiker aus ascetischen Gründen zu der ihrigen machen wollen, da die wahre und erweisliche Geschichte des Täufers dadurch weder etwas gewinnen, noch verlieren kann.

Vierte Abtheilung.

Von dem Tode Johannes, des Täufers bis zu der lezten Reise Jesu nach Jerusalem.

Drei und vierzigstes Kapitel.

Heilung eines Lahmen an dem Teiche Bethesda zu Jerusalem und die dadurch veranlaßte Erklärung Jesu über die Göttlichkeit seiner Sendung und seines Berufes.

Nach dem Evangelisten Johannes, K. V, 1—46.

Wir kehren nun zu dem vierten Evangelisten zurück, der uns in dem fünften Kapitel einen bemessenen Uebergang zu folgenden Ereignissen darbietet. „Es war nemlich, berichtet er (V. 1—9.), das Fest der Juden nahe, an welchem Jesus nach Jerusalem reis'te. Hier findet sich vor dem Schafthore ein Teich, welcher hebräisch Bethesda heißt und fünf Hallen hat. An diesem lag eine Schaar von Kranken, Blinden, Lahmen und an Vertroknung der Glieder Leidenden, welche die Bewegung des Wassers erwarteten. Es stieg nemlich in gewissen Zwischenräumen ein Engel in den Teich hinab, das Wasser

in Bewegung zu setzen: wer nun nach dem ersten Aufwallen des Wassers hineinstieg, der wurde gesund, an welcher Krankheit er auch leiden mogte. Unter den Kranken befand sich auch einer, der schon acht und dreißig Jahre siechte. Als ihn Jesus liegen sah, und erfuhr, wie lange er schon an seinem Uebel leide, fragte er ihn: willst du gesund werden? Herr, erwiederte er, ich habe Niemanden, der mich in den Teich werfe, wenn das Wasser in Bewegung kommt; komme ich nun, so ist schon ein Anderer hineingestiegen. Da sagte ihm Jesus: auf, nimm dein Lager und gehe davon! Sofort wurde der Mann gesund, nahm sein Lager und gieng davon. Es fiel aber jener Tag auf einen Sabbat." Den alten Streit, ob unter dem Feste (ἑορτή, V. 1.) Purim, Paschah, Pfingsten, oder die Hüttenfeier zu verstehen sei, führt ein neuerer Ausleger des Johannes (Lücke's Commentar über das Ev. Joh. B. II. S. 10. 3te Ausg. Bonn 1843.) auf die Alternative zurück: „es kann entweder nur an das Purimfest, oder das einen Monat spätere Passah gedacht werden." Wäre die Bemerkung richtig, daß das Esther- oder Purimfest niemals auf einen Sabbat falle (ebendas. S. 15.), so sollte man den Zwist schon für beigelegt halten. Dennoch nennt der gelehrte Verfasser des Commentars die Entscheidungsgründe für beide Meinungen unsicher und hält folglich das Fest für unbestimmbar. Wir müssen das einräumen, wenn von einem Beweise im strengsten Sinne des Wortes die Rede ist, welcher allerdings nicht geführt werden kann. Ja wir müssen sogar hinzusetzen, daß die Behauptung, das Purimfest habe nie auf einen Sabbat fallen können, zwei wichtige Stellen der Mischna (מגילה, I, §. 1. u. 5.) gegen sich hat. Dennoch finden wir uns bewogen, bei unserer oben geäußerten Ansicht (S. 107 f.) stehen zu bleiben und fügen

zu den dort angeführten Gründen nur noch die Bemerkung hinzu, daß der Monat Adar, in dessen Mitte das Estherfest fiel, der lezte des Jahres, mehr Februar als März und folglich auch in Palästina nicht geeignet war, gichtische und paralytische Personen auf einem leichten Lager in die Hallen eines kalten Bades zu bringen und sie dann, wenn der unterirdische Strudel aufrauschte, in die unheimliche Fluth zu werfen. Bethesda (V. 2.), welches die Vulgata ungeschickter Weise mit Bethsaida verwechselt, entspricht dem syrischen بيت حسدا, domus salutis, Heilbrunnen, Gesundheitsteich, ein strudelndes Kaltwasserbad nach den Ansichten der neueren Arzneikunde. Josephus gedenkt zwar dieses Bades eben so wenig, als der Talmud; doch spricht noch Eusebius in seinem Onomastikon von einem Doppelteiche dieses Bades, welcher zu seiner Zeit gezeigt wurde; es gab, wie Reland nachweiset, zu Jerusalem außer dem Teiche Siloam (Joh. IX, 7.) auch einen Mandelteich und Salomonsteich, die als kalte Quellen in eben dem Rufe standen, als die galiläischen Thermen, welche der große Herodes fleißig zu besuchen pflegte. Mehr Licht hat indessen über dieses Bad ein neuerer Reisebeschreiber verbreitet (Palästina von Robinson, B. II. S. 148 ff.), der von dieser, oder doch einer ähnlichen Quelle Folgendes berichtet. „An der Westseite des Thales Josaphat ist die Quelle der Jungfrau Maria, von den Bewohnern Mutter der Stufen genannt. Die Höhlung der Quelle ist tief: man steigt sechszehn Stufen abwärts und dann noch zehn bis zur Wasserfläche; wir bemerkten, daß das Wasser reißend unter der untern Stufe hervorsprudelte und nach fünf Minuten in dem Becken um einen Fuß stieg. Auch das Wasser des Teiches Bethesda hatte an sich keine heilende Kraft, sondern es wurde nur der gesund, welcher hineinstieg, wenn es bewegt war. Ist das nicht der unregelmäßige, so eben beschriebene Fluß der Quelle, der Ort des Schaftho-

res, Bethesda selbst?" Bei den genauen Forschungen über die Lage des alten Jerusalem, deren Ergebniß in dieser Beschreibung niedergelegt ist, kann man nicht zweifeln, daß hier, oder nirgends der Heilbrunnen des Evangelisten zu suchen ist. Robinson sucht aus den Ruinen Palästina's überall für die heilige Vorzeit zu retten, was er kann; da wo er selbst die Hand bietet, darf man nicht spröde seyn, sondern dankbar hinnehmen, was er giebt, weil er überall Altes und Neues sorgfältig zu unterscheiden weiß. An diesem Heilborn hatte man nun (V. 3.) fünf Hallen, oder gewölbte Stationen angelegt, auf welchen die Badegäste in den kalten Sprudel hinabstiegen; denn in der Bewegung, oder Aufwallung des Wassers lag für die alte Welt seine Heilkraft. Daß auch Blinde und Abgezehrte sich in diese kalten Fluthen stürzten, war gewiß unnatürlich und unvernünftig; aber mehr als eine kühle Badeanstalt unserer cultivirten Zeit bietet uns dieselben Erscheinungen dar, und wo der Aberglaube spricht, sonst oder iezt, da müssen Natur und Vernunft immer bescheiden zurücktreten. Das geschieht auch in unserem Berichte (V. 4.), wo es heißt, ein Engel habe das Wasser bewegt, und wer diesen kritischen Augenblick erspähte und frisch von seiner Halle aus in das Wasser sprang, der wurde gesund, gleichviel, ob er blind, oder hektisch war. Lightfoot erzählt aus dem Midrasch (einer rabbinischen catena über das A. T.) unter vaiikra rabba sect. 24, „der berühmte Rabbi Akiba habe am Eingange einer ähnlichen Quelle gesessen und das Aufwallen derselben (עובריא דמייא, obnubilatio aquae) beobachtet, zu welchem das Volk herbeiströmte. Da habe ihm der Geist geoffenbart, das wirke ein böser Geist, den man mit Stangen, Hammer und Riegeln vertreiben müsse. Es geschah: geronnenes Blut stieg aus der Quelle auf und der Dämon war vertrieben." Ob der unruhige Wassergeist ein gefallener, oder nicht gefallener Engel war, ändert an der Sache nichts;

das Aufsprudeln des Wassers war ein übernatürliches Werk und ohne Stangen und Ruder, die den Wasserteufel blutrünstig stießen, konnte seinem Unfuge nicht gesteuert werden. Die gemeine Natur kommt hier der ungemeinen mit schlagenden Gründen zu Hülfe und die hüpfenden Patienten mögen nun eine andere Heilstätte für ihre kühnen Sprünge suchen. Wie ist einem Volke zu helfen, welches an sich schon unglaublich verblendet, in diesem schmählichen Aberglauben noch von seinen Priestern und Schrifterklärern bestärkt wird! Jesus erscheint in Bethesda und findet auf einer der ebenen Hallen des Bades einen Arthritiker, der ihm von seiner Tragbahre aus meldet, daß er schon acht und dreißig Jahre hier seinen Wohnsiz genommen habe (V. 6.). Den Mann böswillig zu nennen getrauen wir uns nicht; er gehörte zu den stationären Kranken, die man in allen Bädern, auch wohl in Klöstern und am Eingange christlicher Tempel findet, und hatte sich bei dieser nichts weniger, als anstrengenden Lebensweise mit den Seinigen bisher ganz erträglich befunden. Jesus, mit dieser Menschenclasse wohl vertraut, fragt ihn nun ernst und mit einem ergreifenden Blicke: willst du gesund werden? Ausweichend und scheinbar gerührt antwortet ihm der Leidende (V. 7.): das mögte ich wohl, doch kann ich es nicht, denn ich habe Niemanden, der mich armen Mann in das Wasser werfe, wenn es aufsprudelt, und nun kommt mir seit acht und dreißig Jahren immer ein Anderer zuvor, welcher tiefer unten und näher an der Quelle sizt. Da spricht Jesus zu ihm mit gebieterischem Ernst und mit drohender Würde: ܩܘܡ ܫܩܘܠܐ ܕܒܪܟܬܟ ܘܗܠܟ, auf, trage selbst deine Bahre und mache dich fort. Lightfoot meint bei der Erklärung unserer Stelle, Jesus habe im hierosolymitanischen Dialekte also gesprochen: טול ערשך טלטל, was nicht nur als Paronomasie, sondern auch wegen der Bedeutung von טייל, otiosus ambulator, träger Müßiggänger,

Aufmerksamkeit verdient. Es reicht indessen das einfachere und dem damaligen Idiome der Hauptstadt entsprechendere קום ולך des Syrers schon hin, dem ernsten Gebote Jesu Nachdruck zu geben, namentlich deswegen, weil der Befehl, sich mit dem Tragbette selbst zu beladen, auf dem er sich bisher von Anderen herbeitragen ließ, dem zögernden Badegaste zu erkennen gab, daß die wahre Ursache seiner Krankheit durchschaut werde. Hätte Jesus weiter gehen und durch ein schlagendes Wunder den Beweis führen wollen, daß er noch stärker und mächtiger sei, als der Engel des Strudels, dessen Heilkraft sich immer nur auf den nächsten Wasserspringer beschränkte, so würde er vielleicht die ganze Badegesellschaft von ihren sämmtlichen Uebeln befreit und auf die Gemüther noch einen tieferen, ia wie es scheint auch zweckmäßigeren und bleibenderen Eindruck hervorgebracht haben. Dann hätte er aber auch eine Congenialität mit dem herrschenden Volksaberglauben, daß gute, oder böse Engel die Fluthen der Heilquellen bewegten, durch die That ausgesprochen und einem Aberglauben Vorschub gethan, der zwar seinen Schülern und selbst dem Johannes noch anhieng, mit seiner eigenen Lehre aber im offenen Widerspruche stand. Darum wollte er physisch und moralisch durch die Kraft seines Wortes nur auf einen Einzigen wirken, von dem er wohl wußte, was in ihm war (II, 25.). Es geschah unter einem höheren Beistande und mit dem vollen Vertrauen dessen, der es wußte, was er von seinem Vater zu erwarten habe. Was in langer Paraphrase mehr, sei es dafür, sei es dagegen, gesagt wird, ist eitle Dialektik, oder Muthmaßung, die dem wahren Religionsglauben mehr schadet, als nützt.

Die unmittelbaren Folgen dieses Ereignisses (V. 9—16.) bestätigen diese Ansicht vollkommen. Es hatte sich das Alles an einem Sabbate ereignet; der Kranke hatte sich zwar erhoben, war aufgestanden und nun auch im Begriffe, sein altes Feld- oder vielmehr Badelager aufzupacken und

sich seinen Betrachtungen auf dem Heimwege in die Stadt, oder in das benachbarte Dorf zu überlassen. Da sich der nun obdachlose Mann bei diesem unerwarteten Auszuge nicht übereilte, das Volk herandrängte und Jesus keine Lust hatte, sich von ihm anstaunen, oder zu einer neuen Heilung auffordern zu lassen, so entwand (V. 13. ἐξένευσε, der Syrer ܐܬܓܢܝ ܗܘܐ, subduxit se) er sich dem Drucke, wahrscheinlich auch in der Absicht, einer tempelpolizeilichen Erörterung in der Nähe des Tempels auszuweichen, zu welcher die Stille des Sabbates nicht geeignet schien. Aber kaum war das geschehen, so traten auch einige Tempeldiener herbei, und verboten dem Geheilten, sein Lager von der Stelle zu schaffen, weil an diesem Tage iede Arbeit untersagt sei (V. 10.). Der Exmittirte entschuldigte sich mit der Versicherung, daß er das für seine Person nicht gewagt haben würde, wenn es ihm nicht von dem Wiederhersteller seiner Gesundheit wäre befohlen worden (V. 11.). Das regte ihren Amtseifer noch stärker auf und sie fragten nun nach dem Namen des Mannes, der ein so kühnes Werk befohlen habe (V. 12.). Jezt ergab sich erst, daß der Geheilte seinen Wohlthäter gar nicht kannte; denn daß er seinen Namen aus Dankbarkeit nicht habe nennen wollen, läßt sich nicht voraussetzen; es ist auch aus dem Berichte des Evangelisten nicht auszumitteln, ob die Wegtragung des Bettes aus der Brunnenhalle zugelassen worden sei, oder nicht, wie wichtig auch die Gewißheit des Einen, oder Anderen zum Behufe eines vollständigen Urtheils über dieses folgenreiche Ereigniß seyn würde. Nur so viel geht aus dem nächsten Verse hervor, daß der Geheilte für seine Person sich veranlaßt sah, die alte Station am Heilbade aufzugeben und auf sein weiteres Unterkommen in dem Tempel, oder doch in der Nähe desselben Bedacht zu nehmen, wenn ihn nicht ein edlerer Drang seines Herzens dahin geführt hat.

Hierauf findet ihn Jesus im Tempel (V. 14.), über-

zeugt sich von seiner dauerhaften Genesung und warnt ihn vor neuer Vergehung, damit ihm nicht Schlimmeres begegne. Die gewöhnliche Beziehung dieser Rüge auf vorhergegangene Sünden der Unmäßigkeit, oder Wollust bedarf keiner Widerlegung; denn reich durch milde Spenden war der Bethesdaer bei der großen Concurrenz der Mitbewohner seiner Halle kaum geworden, und ein Podagrist, welcher acht und dreißig Jahre umsonst an einer kalten Heilquelle auf seine Genesung wartet, bedarf der Ermahnung zur Keuschheit und Enthaltsamkeit nicht. Die Erinnerung Jesu hatte offenbar einen anderen und bemesseneren Sinn; der tieferblickende Menschenkenner warnt ihn vor dem Müßiggange, der Heuchelei und Lügenhaftigkeit der iüdischen Mendicität, die durch die Vorspiegelung langiähriger Niederlage das Mitleid der Fremden in Anspruch nahm und durch ein faules, unwürdiges Leben an Leib und Seele zu Grunde gieng. Daß dieser Verdacht nicht grundlos war, bewies der aus dem Bade Entlassene sofort durch seine Undankbarkeit; er forschte nach dem Namen Jesu, denuncirte ihn bei den Tempelwächtern und veranlaßte dadurch einen förmlichen Vorhalt, oder doch eine amtliche Zuredestellung seines Wohlthäters von Seiten der Vorsteher (V. 15 f.). Das bestehende Gesez war gegen ihn; unser Evangelist nennt weder die Behörde, welche die Verhandlung eröfnete, noch die Zeugen, die gegen ihn auftraten; er giebt nur die Vertheidigung Jesu in ihren Hauptzügen mit ziemlicher Vollständigkeit wieder. Neu und unerwartet war die Anklage nicht (vergl. B. I. S. 320 ff.); es geht daher auch die Apologie tiefer in den Gegenstand ein, als früher und verdient überhaupt nach ihrem Sinne und Geiste aufmerksam erwogen zu werden. Alles kommt hier auf grammatische Bestimmtheit und Einheit der Auslegung an; wer den Hauptgedanken verliert, hat den Sinn der ganzen Rede verloren. Sie zerfällt in drei Theile: die Anklage und Replik, die Fortsetzung der Anklage

mit neuer Zurückweisung und den Epilog, der mit einer gänzlichen Perhorrescenz der Richter und der energischen Nachweisung ihrer Incompetenz schließt.

Die Anklage und Replik ist in zwei Versen (V. 16 u. 17.) enthalten. Die Worte καὶ ἐζήτουν ἀ. ἀ. finden sich zwar auch in dem Cod. C. bei Wetstein, der gerade mit V. 16. abbricht, und in der Vulgata nicht: stehen aber schon in der Peschito und scheinen ihre in iedem Falle gewagte Ausschließung aus dem Texte, die aus einem bloßen Mißverständniß hervorgieng, nicht verdient zu haben. Sie gehören wesentlich zu dem vorhergehenden ἐδίωκον, רדף, welches in beiden Sprachen nicht allein von der heimlichen, sondern auch gerichtlichen Verfolgung (Kühnöl und Lücke zu u. St.) gebraucht wird: intendebant ei litem capitalem. Der folgende Vers (33.) giebt darüber Aufschluß; es war das kleine, oder mittlere Tempelsynedrium (oben S. 40), vor welchem Jesus erscheinen und seine Verletzung des Sabbatsgesetzes vertreten mußte. Die Anklage gründete sich auf den bekannten Abschnitt der Thorah (2 Mos. XX, 8—11.), die damit in Verbindung stehende Statuten und den alten Gerichtsgebrauch, der die Strenge der Gesetze bis zur Todesstrafe geschärft hatte. Die Ansichten der Zeit waren zwar indessen freier und milder geworden; Jesus hatte eine ähnliche Anklage bereits früher zurückgewiesen (Matth. XII, 10.), und als Chakam und Rabbi konnte er überdies noch eine größere Freiheit und Selbstständigkeit als Andere am Sabbate in Anspruch nehmen. Aber invidiös und bedenklich blieb die Anklage in iedem Falle; durch die bestehende Gesezgebung war noch immer die Criminalfrage seiner Richter motivirt: wie er sich sein Betragen an dem nahen Heilbrunnen zu verantworten getraue? Die Erwiederung Jesu war einfach, treffend und unwiderlegbar; er räumt zwar das Thatsächliche der Beschuldigung ein; auch beruft er sich nicht auf seine Autorität als Wunderthäter, der an kein positives Gesez gebunden sei,

weil er vorherſah, daß dieſer Einwand nicht würde zugelaſſen werden. Wohl aber greift er das Fundament des Sabbatsgeſetzes von der Ruhe Gottes am ſiebenten Tage der Schöpfung (1 Moſ. II, 1 f. 2 Moſ. XX, 8 ff.) ſelbſt an; ſchon die Propheten und Dichter des alten Bundes hätten das klar und deutlich eingeſehen (Pſalm CXXI, 4.); die Erhaltung der Welt ſelbſt ſei ia nichts Anderes, als eine fortgeſezte Schöpfung und Wirkſamkeit Gottes (Hiob X, 12.). Bis auf dieſen Augenblick wirket (ἐργάζεται, ſyr. ܥܒܕ, עבד, operatur) mein Vater in ſeiner Schöpfung, darum muß auch ich wirken und thätig ſeyn. Das war ein ſchlagender Beweis aus der Vernunft und Anſchauung, vor dem iedes Buchſtabenargument zulezt die Kniee beugen muß.

Es folgt nun die fortgeſezte Anklage mit ihrer neuen Zurückweiſung (V. 18—37.), welche den wichtigſten, aber auch ſchwierigſten Theil dieſer Verhandlungen ausmacht. Bei aller Kürze, die uns geboten iſt, kann doch die Anführung des Textes und ſeine beſtimmte Erklärung nicht umgangen werden. „Nun wurden die Juden noch mehr in dem Vorſatze beſtärkt, ihn zum Tode zu verurtheilen, weil er nicht allein den Sabbat gebrochen, ſondern auch Gott ſeinen eignen Vater genannt und ſich ſelbſt Gott gleichgeſtellt habe. Jeſus aber erwiederte ihnen: ia ich erkläre euch beſtimmt, daß der Sohn nichts von ſich ſelber thun kann, wenn er nicht das Beiſpiel des Vaters vor ſich hat; denn was er thut, das thut in gleichem Maaße der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er ſelbſt thut, und wird ihm noch größere Thaten (zum Vorbilde) zeigen, daß ihr euch wundern werdet. Denn wie der Vater die Todten auferweckt und lebendig macht, ſo macht auch der Sohn ſeine Freunde

lebendig. Denn der Vater selbst richtet Niemanden, sondern hat das ganze Richtergeschäft dem Sohne übergeben, daß Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Ja, fürwahr ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubet, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist schon vom Tode zum Leben übergegangen. Abermals sage ich euch: es kommt die Stunde, und ist schon da, wo die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören und die, welche sie hören, leben werden. Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne (die Empfänglichkeit) verliehen, das Leben in sich selbst zu haben. Auch die Gewalt hat er ihm verliehen, ein Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Wundert euch darüber nicht: denn (ihr wißt ja daß) die Stunde kommt, wo Alle in den Gräbern seine Stimme hören und hervorgehen werden, die da Gutes thaten, zur Auferstehung des Lebens, die aber Schlechtes thaten, zur Auferstehung des Gerichtes. Ich kann nichts für mich selbst thun; wie ich es höre, so richte ich und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich sandte (als Vorbild eines Urtheils) suche. Gäbe ich mir selbst dieses Zeugniß, so würde es der Wahrheit ermangeln. Aber ein Anderer zeugt für mich, und ich bin gewiß, daß das Zeugniß, welches er mir giebt, wahrhaftig ist. Ihr habt Abgeordnete an den Johannes geschickt und er hat diese Wahrheit bestätiget. Nun lege ich zwar auf ein solches menschliches Zeugniß wenig Gewicht, aber ich muß dessen doch zu eurem

eigenen Heile gedenken. Er war ein Licht, welches brannte und hell schien, ihr aber wolltet euch nur augenblicklich an seinem Schimmer ergötzen. Ich habe ein viel erhabeneres Zeugniß für mich, als das des Johannes; die Werke, die mir der Vater zu vollenden aufgab; diese Werke, die ich iezt vollbringe, zeugen für mich und meine Sendung vom Vater."

Jeder Erklärung dieses merkwürdigen Abschnittes muß nothwendig die Beantwortung der Frage vorausgehen, wie unser Evangelist zur Kenntniß der Apologie gekommen sei, mit welcher Jesus seine Heilung und seinen ganzen Beruf vor seinen Constituenten vertreten hat. Waren diese Männer Vorstände des Tempels, oder doch Mitglieder der mit seiner Aufsicht beauftragten Behörde, so kann man voraussehen, daß die Schüler Jesu zu diesen Verhandlungen nicht zugelassen wurden, und daß sich folglich auch Johannes außer Stand sah, hier als Augen- und Ohrenzeuge aufzutreten. Wie viel daher auch in der neueren Zeit für die nähere Beleuchtung unseres Evangeliums geschehen ist, so regt sich doch noch immer das Bedürfniß, die Genesis, Zusammensetzung und Gliederung desselben weiter erörtert und dargestellt zu sehn. Einer der gelehrtesten und geistvollsten Theologen unserer Zeit hat es auf eine scharfsinnige Weise versucht (in Zeller's Jahrbüchern, B. III. Hft. 1. 1843.) den Bau desselben von Innen heraus in einer idealen Anschauung hervorzurufen. Thatsachen aber und folglich auch die Frage, aus welcher Quelle Johannes den Bericht von der obigen Verantwortung Jesu im Tempel geschöpft habe, getrauen wir uns aus iener Composition nicht abzuleiten, weil alles positiv Concrete seiner Natur nach anders seyn kann, als es nach der einmal gefaßten Idee seyn könnte, oder sollte. Wir wollen daher lieber geradezu mit der Behauptung hervortreten, daß der Evangelist über einen Gegenstand, den die Synoptiker gänzlich mit Stillschweigen

übergehen, von Niemanden unterrichtet war und seyn konnte, als von Jesu selbst, der ihm auf der nahen Rückreise nach Galiläa von allem Vorgefallenen in genauere Kenntniß gesezt haben mag. Es bestärkt uns in dieser Muthmaßung nicht nur der Umstand, daß Jesus hier eine ganz andere und dem Horizonte seiner Constituenten angemessenere Sprache führt, als in dem Gespräche mit dem Nikodemus, in dem sich offenbar Spuren einer späteren Einkleidung finden: sondern auch der genaue, feste und sichere Zusammenhang der Apologie selbst, die sich durch eine große Einheit und Individualität der Gedanken auszeichnet. Die große Mannigfaltigkeit und Zersplitterung der Auslegungen, welche der vorliegende Abschnitt erfahren mußte, ist nach unserem Dafürhalten einzig und allein aus der hier unstatthaften Beiziehung der Synoptiker und die Einmischung ihrer palästinensischen Christologie entstanden, welcher Johannes in der Folge niemals weiter beipflichtet. Diese Voraussetzung wird es möglich machen, in unserer Erklärung allen exegetischen Spaltungen auszuweichen und uns auf die einfache Auslegung des Textes selbst zu beschränken.

Bei der wieder aufgenommenen, oder fortgesezten Anklage Jesu (V. 18.) waren die Constituenten über den Hauptbeweis von der fortdauernden Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung stillschweigend hinweggegangen und hatten sich nur an den Ausdruck אבי, ὁ πατήρ μου gehalten, aus welchem sie (vgl. X, 33.) folgerten, er habe sich zum Gott erhoben. Hieran thaten sie sehr Unrecht; denn wenn die Gemeine betete, unser Vater im Himmel, so durfte auch der Einzelne mein Vater sprechen, namentlich in dem Sinne, welchen Jesus in anderen Stellen (XVII, 1. XX, 17.) mit diesem Worte verband. Des Ausdruckes ἴδιος hatte er sich gar nicht bedient; es hat auch an sich, da es nur dem ἀλλότριος gegenübersteht (Röm. VIII, 32., vgl. Wahls clavis N. T. ed. 3. h. v.) keinen prägnanten Sinn (der

Syrer und die Vulgata haben nur patrem suum.) und bezeichnet also auch keine Gleichheit des Wesens mit Gott. Hätte aber auch Jesus, was er doch keineswegs that (unten X, 26.), an eine Homousie gedacht, so ist auch diese im specifischen Sinne zulässig, in sofern alle Menschen göttlichen Geschlechtes sind (AG. XVII, 28.). Wird sie hingegen nach Aufhebung des Unterschiedes zwischen der ewigen und zeitlichen, der schaffenden und geschaffenen Substanz bis zur numerischen Homousie gesteigert; so führt das zur pantheistischen Parität der Substanzen, wo der sich zu Gott im Denken, oder Glauben erhebende Mensch, wie man sich nun ausdrückt, „im Innersten seines Wesens Gott selbst wird." Dadurch aber kann weder die Erkenntniß Christi, noch seine Lehre gefördert werden. War nun die Replik seiner Gegner schief, animos und von seinem Argumente abweichend, so würdigte auch er sie keiner Beantwortung ihres gehässigen Vorwurfes, sondern ließ sie dafür einen Blick in sein näheres Verhältniß zum Vater werfen (V. 19.). Er nennt sich den Sohn Gottes, oder, wie er das Wort selbst erklärt (X, 36.), „den von Gott geweihten Gesandten, welcher die Menschen in der Wahrheit unterrichten soll, XVII, 3.)." Nach Johannes (1 Br. V, 1.) war auch der aus Gott geboren, welcher diesem Worte glaubte, und diese Stellung konnte daher überall nicht für anmaßend gehalten werden. Aber gerade sie betrachtete Jesus als ein Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater; es schloß iede Eigenmacht und ieden Eigenwillen (ποιεῖν τι ἀφ' ἑαυτοῦ, vgl. XI, 52. 1 Petr. I, 21. suo iure et arbitrio agere) aus, und deutete dafür auf ein anschauliches Vorbild seines Berufes in der Idee des Vaters hin. Diese Idee aber hatte Jesus nicht nur aus den heiligen Schriften seines Volkes, auch nicht aus eigner Speculation allein, sondern aus beiden und der eignen Anschauung der Werke und Führungen des Vaters in der Erfahrung (ἐὰν

μὴ βλέπη) geschöpft, folglich aus Reflexionen (Röm. I, 20.), welche den Glauben beleben und stärken, und so durch die Herrschaft der Idee das göttliche Bewußtseyn erzeugen. Dieses Bewußtseyn, welches zwar analytisch, oder formell aus der Vernunft abzuleiten ist, synthetisch aber, oder materiell als eine Frucht reiner Gesinnung, steter Selbstbetrachtung und teleologischer Weltanschauung betrachtet werden muß (Psalm CXXXIX, 18.), war das Musterbild seiner Gedanken und Handlungen, die er als eine Offenbarung des Vaters (δείκνυσιν αὐτῷ, V. 20.) nicht für sich behielt, sondern sofort in die That verwandelte (ὁμοίως ποιεῖ) und in das Leben einführte. Diese allerdings mystische, aber in den Tiefen eines religiösen Geistes begründete Gemeinschaft mit Gott wird nicht nur von Jesu (X, 30.), sondern auch sonst (Psalm XXXIV, 5. Röm. V, 5. VIII, 16.) als ein gegenseitiges Verhältniß der Rede und Liebe geschildert, und der leztern wird auch in unserer Stelle (V. 20. φιλεῖ τὸν υἱὸν) gedacht. Weil es aber unmittelbar darauf heißt, es sei das kein stabiler, sondern ein fortschreitender Zustand (μείζονα δείξει), das heißt eine weitere und höhere Entwickelung der göttlichen Idee und Weltordnung gewesen; so liegt auch in diesem Worte die psychologische Lösung dieses großen Räthsels. Wie sich das göttliche Bewußtseyn in Jesu erweiterte, so trat auch das göttliche Ideal in seiner Seele immer reiner und vollkommener hervor, und aus diesem mußten nun von selbst wieder Befehle und Anordnungen fließen, die eine noch umfassendere und unerwartetere (ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε) Verbesserung des jüdischen Cultus zur Folge haben würden, als die unangemessene Sabbatsfeier (Joh. VII, 23.).

Hier stehen wir nun auf dem Puncte, wo sich Jesus über seinen messianischen Beruf und namentlich über die bevorstehende Auferweckung der Todten und das darauf folgende Weltgericht, welches die Propheten ausdrücklich

in Aussicht gestellt hatten (Ezechiel XXXVII, 12 ff. Malach. III, 2. Dan. VII, 26.) auf eine merkwürdige Weise erklärt. Nach der kirchlichen Auslegung dieses Abschnittes hat er das in den folgenden Worten eben so buchstäblich und pünktlich gethan, als es von dem Matthäus (XXV, 31 ff.) berichtet wird; eine Ansicht, die von erleuchteten Schrifterklärern noch immer aus grammatischen Gründen vertheidigt wird, wenn sie auch den dogmatischen Inhalt der Stelle nach einem ganz anderen Maasstabe bemessen. Eine freiere und aus dem Zusammenhange unseres ganzen Abschnittes geschöpfte Auslegung hingegen findet hier keine sichtbare und körperliche, sondern eine unsichtbare und moralische Belebung, das heißt ein sittlich-religiöses Weltgericht Christi (Joh. III, 18 ff.). Dafür entscheidet sie ferner nicht aus kritischen und dogmatischen, sondern schon aus grammatischen und exegetischen Gründen, welche aus der reinen Quelle einer strengen Hermeneutik geschöpft sind. Der Verfasser dieser Schrift hat sich vor länger als funfzig Jahren zu dieser Ansicht bekannt*), die gegen sie erhobenen Zweifel redlich geprüft und sie bis in sein hohes Alter durchgreifend und bewährt gefunden. Schon im Allgemeinen kann man voraussetzen, daß Johannes, der die Dogmen von der Auferstehung und dem Weltgerichte vielfach geläutert hat, Bedenken hätte tragen müssen, gerade den materiellsten und in den grellsten Farben des Pharisäism dargestellten Typus iener Lehren aufzunehmen, weil er dadurch seinen griechischen Lesern nur mißfällig und anstößig geworden seyn würde. Jesus selbst hatte sich hierüber so frei und berichtigend geäußert (Matth. XXII, 33. Joh. III, 20. XI, 25.), daß man ihm ein so sinnliches Gemälde gar nicht zutrauen kann; er würde sogar seinen Feinden die Waffen gegen sich

*) In seiner Inauguraldissertation de adumbrationis doctrinae de animorum immortalitate a Jesu Christo propositae praestantia in den Opusculis theologicis. Erlangae 1793, p. 55 sqq.

selbst in die Hände gegeben haben, wenn er die Göttlichkeit seines gegenwärtigen Berufes aus seiner nahen, oder fernen Wiederkunft zum Weltgerichte hätte beweisen wollen, zu der er sich selbst nur in höherem, geistigem Sinne bekennt (Matth. XXVII, 64., vgl. oben S. 12 f.). Es leidet ferner keinen Zweifel, daß in Folge der damals auch in Palästina üblichen midraschischen Schrifterklärung, die fast im ganzen N. T. vorherrscht (Matth. XXIV, 15. Joh. V, 39—46.), der vorliegende Abschnitt unseres Evangelisten „allegorischer Natur ist und sich auf die Herzensbesserung seiner Zeitgenossen bezieht (*C. Chr. Tittmanni* comment. critico-dogm. in ev. Joh. Lips. 1816. p. 203.)." Hauptsächlich aber muß bemerkt werden, daß folgende Stellen (V. 21. *οὓς θέλει*; V. 24. *μεταβέβηκεν*, als Perfectum; V. 25. *καὶ νῦν ἐστιν* und *ἀκούσαντες*; V. 30. *κρίνω*, das gegenwärtige Gericht) nur eine mystische Erklärung der im 28sten Verse angedeuteten Stelle Daniels (XII, 2 f.) von der sittlichen Belebung der Zeitgenossen durch den evangelischen Geist Jesu zulassen, eine Auslegung, die man in den paulinischen Briefen so häufig findet (Röm. VI, 5. 9. 11. VIII, 10 ff. Ephes. V, 14.). Weit entfernt also, die von ihm veranlaßte Unterbrechung der mosaischen Sabbatsruhe durch die Berufung auf sein künftiges Weltgericht zu rechtfertigen, beruft sich Christus auf seine gegenwärtige Wirksamkeit (V. 17.) nach dem Vorbilde des Vaters. Der Vater wird künftig die Todten eigentlich beleben (V. 22.): der Sohn belebt sie uneigentlich und sittlich durch den Geist seiner Lehre, schon iezt durch die Kraft seiner Lehre (Joh. XIV, 6.). Der Vater richtet niemals persönlich (V. 23 f.), sondern durch den Menschensohn (Dan. VII, 14.): der Sohn unterscheidet Gute und Böse nach ihren Thaten (Joh. III, 19.) und hat als Gesandter des Vaters gerechte Ansprüche auf die Achtung dieses Berufes (V. 23.). Er giebt durch seine Heilslehre (V. 24., vgl.

AG. X, 36. 1 Joh. I, 1 ff.) das ewige Leben schon iezt (V. 24.): denn das ewige Leben, obschon seine Fortsetzung erst künftig zu erwarten steht (1 Joh. III, 2.), muß doch als unendliches Daseyn iezt schon begonnen werden, weil sonst nach dem Tode eine neue Schöpfung, folglich ein anderes Leben und eine andere Persönlichkeit eintreten würde, die einer gänzlichen Vernichtung unsers gegenwärtigen Lebens gleichzustellen wäre. Der Vater hat das wesentliche und physische Leben in sich selbst (V. 26.), der Sohn hat das sittliche Leben als seine Gabe in sich, es den Seinigen mitzutheilen und sie vom Untergange zu erretten (Joh. III, 15.), und zwar also, daß sie es iezt schon ergreifen, wie er selbst gethan hat (1 Tim. VI, 12. 19., vgl. mit Joh. XVII, 11.). Der Vater hat dem Sohne die Richtergewalt (27—29.) verliehen (Dan. VII, 26.), wie derselbe Prophet schon eine Auferstehung zur Schmach (XII, 2.) und zum Leben (ebendas. vgl. 2 Makk. VII, 14.) unterscheidet, welche eine Scheidung der Guten und Bösen voraussezt. Alle diese Attribute lagen in diesem Berufe des Menschensohnes (Joh. X, 28. XVII, 2. XX, 31.) und ziehen sich in mannichfachen Oscillationen durch den ganzen Inhalt des iohanneischen Evangeliums (X, 25.) hindurch. Diesen Beruf, der ihm Thatsache des Bewußtseyns war, betrachtet Jesus als ein inneres Zeugniß seines Vaters (V. 32.): auf sich selbst und die Zustimmung des Täufers sezt er keinen Werth (V. 33.): die gute Sache und treue Vollendung seines Auftrages waren das Werk (V. 38. vgl. VI, 28 ff.), welches für ihn sprach. Mit diesen Worten schloß er seine persönliche Vertheidigung.

Ob nun diese Gründe auch Eingang bei seinen Gegnern finden würden, oder nicht, erwog Christus selbst, nachdem sie sie stillschweigend vernommen hatten, und theilt ihnen nun seine Gedanken hierüber mit Ernst und Würde in einem warnenden Epiloge mit (V. 37 ff.). „Euch wird das wenig rühren,

weil ihr weder Gottes Stimme vernommen, noch sein Wesen (εἶδος, die Vulgata species, wahrscheinlich יהוה, 2 Mos. XXXIII, 23., sein Antlitz, seine Persönlichkeit, seine wahre Natur) erkannt habt. Einzelne Worte Gottes mögt ihr wohl kennen, aber sein Wort als Geist und Inbegriff seiner Offenbarung, die rein religiöse Idee im Innern des Gemüthes (V. 38.) ist euch unbekannt. Die Schrift mögt ihr wohl erforschen, weil ihr meint, in ihr das ewige Leben zu finden, aber das Leben selbst, welches ich gebe, wollt ihr nicht von mir, ob die Schrift schon auf mich hinweiset (V. 39.). Auch mißfällt es euch, daß ich mich nicht um euren Beifall bekümmere, weil ich weiß, daß ihr immer nur menschliche Rücksichten nehmt und keine Liebe zur Sache Gottes selbst habt (V. 41 f.). Diese Befangenheit hindert euch, mir euer Vertrauen zu schenken, der ich von meinem Vater gesandt bin; dafür schenket ihr es denen, die nur aus eignem Antriebe zu euch kommen (V. 43 f.). Darüber werde ich euch nicht anklagen, aber Moses wird euer Richter seyn, auf den ihr eure ganze Hofnung setzet (V. 45.). Wüßtet ihr, was ihr an ihm habt, so würdet ihr das auch von mir wissen, denn er schrieb von mir (5. B. XVIII, 18.). Da ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" Mit diesem Zurufe voll Erleuchtung, Würde, Muth und göttlicher Kraft verließ Jesus seine Gegner. Nie ist wohl ein menschliches Buchstabengericht so von dem Donner heiliger Wahrheit getroffen und niedergeschmettert worden, als dieses.

Vier und vierzigstes Kapitel.

Jesus speiset fünftausend Menschen in einer grasreichen Gegend am galiläischen See.

Nach den vier Evangelisten.

In Folge des obigen Ereignisses begab sich Jesus aus Jerusalem wieder nach Galiläa und wahrscheinlich zuerst nach Kapernaum, seinen peripatetischen Unterricht friedlich in seinem früheren Wirkungskreise fortzusetzen (Joh. VI, 1.). Die Synoptiker stimmen hier darinnen mit dem lezten Evangelisten überein, daß in diese Zeit eine merkwürdige Volksspeisung fällt, deren einfache Erzählung schon an sich zu sehr abweichenden und unbegreiflichen Ansichten, oder Deutungen Veranlassung gab. Dieser Zwiespalt der Meinungen und Muthmaßungen gewann besonders dadurch viele Nahrung, daß die Berichterstatter durch die ihnen eigenthümliche Unbestimmtheit chorographischer und chronologischer Angaben dem im Reiche der Möglichkeit umherirrenden Verstande der Interpreten einen weiten Raum öfneten. Auch die Wiederholung dieser Speisung in kurzer Zeit mußte die Unruhe der Ausleger verdoppeln und so, wie es oft genug in der Klemme der Extreme geschieht, der kühnsten Activität der durchbrechenden Coniectur von der einen, so wie der größten Passivität des unbedingten Glaubens von der anderen Seite freie Wirksamkeit gestatten. So gestanden zulezt scharfsinnige Erklärer, es sei unmöglich, sich von diesem Speisewunder eine klare Anschauung zu bilden; ist aber das unmöglich, so folgt hieraus von selbst, und zwar nicht allein nach Locke, sondern auch nach Leibnitz und ieder anderen gesunden Philosophie, daß das nicht Anschauliche im Reiche der Erfahrung auch nicht gedacht werden kann. Das Undenkbare aber ist für

den vernünftigen Menschen das Unmögliche, welches iede geschichtliche Thatsache, also auch das Speisewunder Jesu selbst aufhebt. Diesen Folgerungen, deren unvermeidliche Gefahr iedem Unbefangenen einleuchtet, zu entgehen, wird uns daher nichts übrig bleiben, als die Berichte der Evangelisten zuerst selbst zu vernehmen, das Thatsächliche, oder doch Realmögliche aus ihrer Vergleichung hervorzuheben und dann nach den Gesetzen des Causalzusammenhanges und der teleologischen Urtheilskraft zu bestimmen, was aus diesen Erzählungen in die Geschichte aufgenommen, und was dafür dem Glauben, und wenn auch dieser seine normale Zustimmung versagen sollte, der bloßen Meinung überlassen bleiben muß.

Matthäus (XIV, 13—21.), auch diesmal in seiner Darstellung schlicht und einfach, läßt sich also vernehmen. „Als Jesus (die Kunde von Johannis Tode) gehört hatte, zog er sich auf einem Schiffe für seine Person in eine einsame Gegend zurück. Hiervon unterrichtet folgte ihm das Volk zu Fuße aus den Städten nach. Als nun Jesus hinaus in das Freie trat, sah er die Menge Volkes, hatte Mitleid mit ihm und heilte seine Kranke. Bei dem Einbruche des Abends traten nun seine Schüler zu ihm und sagten: die Gegend ist unbewohnt und der Tag fast vorüber, darum entlasse das Volk, daß es sich in die (nahen) Flecken begeben und dort Nahrungsmittel kaufen kann. Hierauf erwiederte Jesus: sie haben gar nicht nöthig, wegzugehen, gebt ihr ihnen zu essen. Nun sagten sie ihm: wir haben bei uns nur fünf Brote und fünf Fische. Wohl, sprach er, bringt sie herbei, ließ dann das Volk sich auf dem Grase lagern, nahm die fünf Brote und zwei Fische, blickte zum Himmel und sprach ein Dankgebet, brach sie, gab sie den Jüngern, daß sie sie dem Volke reichten

Da aßen Alle und wurden satt, man hub sogar noch einen Ueberrest von zwölf vollen Körben gebrochner Brote auf. Die ganze Versammlung aber bestand aus fünftausend Männern, ohne die Weiber und Kinder." Da Matthäus und Johannes an der so eben berichteten Mahlzeit wahrscheinlich theilnahmen, so verdienen ihre Berichte vorzügliche Aufmerksamkeit. Die Nachricht von der Hinrichtung des Täufers war Jesu nicht gleichgültig; er hielt es daher für angemessen, dem Antipas aus dem Wege zu gehen und sich von Kapernaum in die Einsamkeit des jenseitigen Ufers zurückzuziehen. Er fuhr also auf einem Boote allein (V. 13. κατ' ἰδίαν, der Syrer ܒܚܕܘܗܝ, solus) über die kleine Bucht, welche die beiden Seeufer trennte, und überließ es seinen Schülern, an einem gemeinschaftlichen Landungsplatze sich mit ihm zu vereinigen. Durch sie erhielten die Bewohner der kleinen Seestädte (man denke nur an das rechte Ufer des Genfersee's) Nachricht von der periodischen Wohnungsveränderung Jesu und machten sich sofort auf, von ihm einmal wieder einen Vortrag zu hören und ihre Kranke heilen zu lassen. Paulus (Handb. B. II. S. 205 ff.), welcher vorzugsweise bei diesem Abschnitte ein treflicher Führer ist, läßt hier eine babylonische Fußcaravane, welche auf der Passahreise nach Jerusalem begriffen war, mit Jesu und seinen Aposteln zusammentreffen. Das erlaubt aber der Zusaz des Evangelisten (ἀπὸ τῶν πόλεων, V. 13.) nicht. Man denke nur an die Predigten der Methodisten Whitefield und Wesley unter freiem Himmel, die auf ihren Reisen durch England und Schottland oft zehntausend Menschen aus der Umgegend schnell um sich her versammlet hatten (Watsons Leben Wesley's. Frankfurt a. M. 1839. S. 102 ff.). Das bestätigt auch das bedeutungsvolle Wort πεζῇ (pedestri itinere, der Syrer ܒܬܪܥܐ, per aridum, durch den Sand des Gestades, der keine Lastthiere zuließ, bis zu der grasreichen

Gegend am Abhange der Berge). Sonderbarer Weise bemerkt hier ein gelehrter Schrifterklärer (*Wolf* in curis ad h. l.): „nicht zu Fuße, denn sie hatten ia Lahme und Schwache bei sich, sondern zu Lande, so gut es gieng.“ Gerade darum, weil die ganze Versammlung aus Fußgängern bestand, mußten ihre Lahme noch gehen können, wenn sie überhaupt solche Kranke mit sich führten. Denn wenn die Bewohner von Bethsaida, Kapernaum und den umliegenden Flecken sich über den vor dem Einflusse in den See noch kleinen Jordan übersetzen ließen, oder eine Furth fanden, so war die Reise zu Fuße unbedenklich und bei den häufigen Windstößen auf dem Lac sogar der Einschiffung vorzuziehen. Man darf übrigens nur an die bedeutende Zahl von Körben (V. 20.) denken, die sich in der Reisegesellschaft vorfanden; es waren nicht künstliche Tafelkörbe, in welchen die Kellnerinnen das Brot beim Festmahle umhertrugen (*σίτον ἐν κανέοισιν*, Homer. Odyss. I, 147.), sondern gemeine Tragkörbe (*κόφινοι*, Juvenal. sat. VI, 541 sq. cophino foenoque relicto Judaea tremens mendicat in aurem) mit Heu zur Unterlage, in welchen die armen Hausväter und Hausmütter den nöthigen Mundvorrath und andere Bedürfnisse auf der Reise verwahrt hatten. So ähnlich sind die dürftigen Fischerfamilien am galiläischen See dem bettelnden, iüdischen Zeitgenossen an der Tiber. Vor einer so bedrängten, abergläubischen, aber mitunter auch wißbegierigen Menge spricht Jesus mehrere Stunden (vgl. XIII, 2 f.), nimmt es theilnehmend wahr, daß sie als aufmerksame Zuhörer Speise und Trank vergessen, heilt die Kranken unter ihnen (V. 14.), die sich als Fußgänger erschöpft fühlten, und wird nun auch von seinen Schülern erinnert, daß es Zeit sei, den Vortrag zu schließen und den Hungrigen und Schwachen, die ihren Vorrath bereits aufgezehrt hätten, Gelegenheit zu geben, noch in den benachbarten Flecken, entweder Brot zu kaufen (V. 15.), oder auch ein gastfreund-

liches Unterkommen zu ſuchen. Dazu war aber der Abend bereits zu weit vorgerückt; Jeſus übernahm es daher, ſelbſt dafür zu ſorgen und gebot ſeinen Begleitern, die Verſammlung diesmal aus eignem Vorrathe zu bewirthen (V. 16.). Jeder iſt ſich ſelbſt der nächſte, mogten die Schüler denken und lehnten daher den Antrag mit den Worten ab, daß ihr eignes kleines Speiſemagazin nur aus fünf Brotkuchen und zwei Fiſchen beſtehe (V. 17.). Man erinnert ſich aus dem Arrian (Indica ed. Schmieder. Halae 1798. cap. XX.), daß auf dem Rückzuge aus Indien Nearch, der Admiral Alexanders d. Gr. die Flotte durch das Land der Ichthyophagen führte, welche aus getrockneten Fiſchen Mehl, aus dieſem Brot bereiteten, und dieſes Fiſchbrot wieder zu den Fiſchen als Zugemüße (ὀψώνιον) aßen. So hatten auch diesmal die Apoſtel, wie die Verſammlung überhaupt, nur Brotkuchen und getrocknete Fiſche bei ſich, weil beide von Jeſu geweiht und gebrochen wurden (V. 19.). Das geſchah erſt, nachdem ſich ſeiner weiſen Anordnung gemäß die Menge reihenweiſe gelagert (ἀναϰλιθῆναι, ebendaſ.) hatte; hier ſaßen einzelne Familien mit ihren Körben (V. 20.), die ſie gewiß dem Zufalle nicht preisgaben, zuſammen und konnten ſich alſo, da ſich Alles zu einem gemeinſamen Mahle (συσσίτιον) geſtaltete, der Mittheilung an die zunächſt Gelagerten kaum entziehen, wenn ſie nicht die vaterländiſche Gaſtfreundſchaft verläugnen und wie ſpäter die reichen, engherzigen Korinther bei ihrer Agape thaten (1 Kor. XI, 21.), den noch vorhandenen Vorrath allein aufſpeiſen wollten. Selbſt das gewöhnliche kurze Tiſchgebet: „gelobt ſei Gott, der das Brot aus der Erde, den Fiſch im Meere wachſen läßt," mußte für ſie eine rührende Aufforderung zur Hoſpitalität und freundlichen Mittheilung werden. So geſchah es, daß für die geweihten Körbe (5 Moſ. XXVI, 2. 4. טנאי הברכה) nicht nur ein Ueberreſt von zwölf Körben gebrochener Kuchen und Fiſche

(V. 20. περισσεῦον τῶν κλασμάτων, Syrer ﻣﻠﺊ ﻛﺴﺮ reliquiae fragmentorum) aus dem Graslager von den Schülern aufgesammelt werden konnte (Matth. XVI, 9 f.), sondern daß Jesus auch Zeit gewann, seine Apostel mit dieser Sammlung zu entlassen und von dem Volke selbst in einer kurzen Schlußrede (V. 22.) Abschied zu nehmen. Die Zahl von zwölf Körben ist offenbar auf die Zahl der Apostel berechnet, welche eines solchen Geräthes zum Vertheilen der Brote und Fische bedurften. Sie selbst haben sie wohl kaum mit sich geführt; sie gehörten also einzelnen bekannten Familien aus dem Volke, wenn nicht die Bestimmung der Zahl überhaupt als Ausschmückung des Berichtes zu betrachten ist. Wir dürfen jeden Unbefangenen auffordern, sich selbst zu überzeugen, ob in dieser Erklärung der Bericht des ersten Evangelisten nicht treu aufgefaßt und wiedergegeben, folglich auch jede eigenmächtige Einschaltung von Nebenereignissen und Zuständen vermieden worden sei, die dem vernünftigen Zusammenhange der Erzählung fremd waren.

Lukas (IX, 10—17.) schließt sich in der Hauptsache an den Matthäus an, fügt aber seiner Gewohnheit gemäß einige Redactionsverbesserungen und Muthmaßungen hinzu. So knüpft er gleich im Anfange (V. 10.) die ganze Erzählung an die Wiederkehr der Apostel von ihrer ersten Mission an und nennt die Wüste von Bethsaida (V. 10.) in der Nähe Kapernaums, als den Zufluchtsort Jesu. Dieser Zusaz scheint gewagt zu seyn und steht in jedem Falle mit dem Berichte des Johannes im Widerstreite: verliert aber den Schein des Anstoßes, wenn es von Bethsaida Julias erklärt wird. Angemessener sind schon die beiden Glosseme (V. 11.) ἐλάλει und τοὺς χρείαν ἔχοντας, was sich offenbar auf πεζῇ (M. XIV, 13.) bezieht und das Heilen der Kranken diesmal nur als Nebensache bezeichnet. Auch das (V. 12.) folgende καταλύσωσι, Herberge suchen, würde sich rechtfertigen lassen, wenn nur in dieser öden Gegend

Karavanserai's zu finden gewesen wären, und Matthäus die Lastthiere nicht ausdrücklich von dem Zuge ausgeschlossen hätte. Daher ist auch (V. 13.) das neue Additament von εἰ μήτι an unwahrscheinlich; denn in zwei Stunden konnte man nicht Vorrath für fünftausend Menschen aus der Umgegend herbeischaffen, wenn die Reisecasse auch im Stande wesen wäre, diesen Aufwand zu decken. Als offenbare Ausschmückung des ἀνακλιθῆναι bei Matthäus (V. 19.) findet sich bei unserem Evangelisten (V. 24. κλισίας ἀνὰ πεντήκοντα) das Lagern der Menge in Reihen (syr. ordines discubitus) von Funfzigen. Selbst eine Brigade eingeübten Fußvolkes würde Mühe haben, in so kurzer Zeit sich aufzustellen und in zwanzig Reihen zur Mahlzeit auf dem Grase niederzulassen, wie das den Galiläern unter der Leitung der Apostel gelingt (V. 15.). Am Schlusse (V. 16.) setzt L. nur noch παρατιθέναι hinzu: Jesus von seiner Stelle aus, wahrscheinlich in der Mitte der Versammlung, spricht das Weihegebet, bricht die Brote und Fische, giebt sie den Aposteln, die sie in Körben, oder auf Tellern wieder dem Volke darreichen. Setzt man voraus, daß alle Anwesende an dieser Largition theilnahmen, so würde ieder Apostel gegen vierhundert und achtzehn Gäste zu bedienen gehabt haben. Man muß zweifeln, ob Lukas die Folgen seiner vermeinten Besserung des Matthäus überdacht und eine so große Ausdehnung des Speisewunders vor Augen gehabt habe.

Noch ausführlicher und in sichtbarer Abhängigkeit von beiden Evangelisten verbreitet sich Markus (VI, 30—36.) über diesen Gegenstand. Jesus befand sich damals in Galiläa (VI, 1.) und zwar zu Kapernaum, wo er die Nachricht von der Hinrichtung des Täufers erhält (V. 29.) und im Begriffe ist, sich mit seinen Schülern nach Peräa zu flüchten (V. 45.). Das ist eine nähere Bestimmung des Ortes, welche zugleich eine Berichtigung der Angabe des Lu-

kas enthält, es habe sich die Handlung in der Nähe von Bethsaida (IX, 10.) ereignet. Die Flucht geschah eilig, weil sich Alles in der Wohnung Jesu drängte und man nicht einmal Zeit gewann, das Mittagsmahl einzunehmen (M. VI, 31.). Auch scheint es, daß schon Markus Jesum und seine Schüler in besonderen Fahrzeugen übersetzen läßt, weil V. 33. nach ἐπέγνωσαν, der Syrer αὐτοὺς, cognoverunt eos (ܐܝܬܘ) hinzufügt und bemerkt, daß die Menge beiden zuvorgekommen sei. Als nun die Apostel ein Boot bestiegen, Jesum zu begleiten (V. 32.), verbreitete sich die Nachricht von ihrer Abreise unter dem Volke aus den nahen Städten, welches ihm zu Fuße (V. 33.) voranzog und ihn bei seiner Ankunft empfieng (συνῆλθον, ebendas.). Hier wendet sich Markus dem ersten Evangelisten zu (XIV, 13.), versetzt aber selbst die Scene an das entgegengesetzte Ufer von Bethsaida (VI, 45.), wohin das Volk zu Fuße nur über den Jordan gelangen konnte. Nun neigt er sich wieder dem Lukas (IX, 10.) zu und steigert das Bedenken der Jünger durch den neuen Zusaz (M. VI, 37.), zweihundert Denare (50 Thlr.) würden kaum ausreichen, den nöthigen Bedarf der Menge zu erkaufen. Eben so sind (V. 39.) die Formeln συμπόσια σ., πρασιαὶ π. und ἀνὰ ἑκατὸν bloße Redactionsverbesserungen. Auch der Zusaz καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων (V. 43.) hat seine Bedeutung, weil es dem Markus unverhältnißmäßig zu seyn schien, daß die Ueberreste von zwei Fischen denen von fünf Broten sollten gleich gewesen seyn; darum stellt er die Ordnung in seinem Berichte nach eignem Ermessen wieder her. Der Schluß (V. 45.) stimmt mit dem späteren Texte des Johannes zusammen und scheint aus der petrinischen Ueberlieferung genommen zu seyn. Nur in dieser Beziehung ist das Zeugniß des Markus von Gewicht, während seine übrige traditionelle Autorität von den geschichtlichen Quellen abhängt, aus welchen er erweislich geschöpft hat.

Es ist uns noch der Bericht des Johannes (VI, 1—13.) übrig, den man, sei es mit, oder ohne Absicht des Verfassers, als eine vielfache Verbesserung aller vorhergehenden synoptischen Erzählungen betrachten kann. Zwischen dem fünften und sechsten Kapitel findet sich eine Lücke, welche iedem Leser auffallen muß, und doch von vielen Kritikern nicht einmal bemerkt worden ist. Die lezten Worte des vorigen Abschnittes spricht Jesus zu Jerusalem, und nun finden wir ihn am Ufer des galiläischen See's ohne eine andere Reisekunde, als das überraschend kurze „hierauf (V. 1.)." Einen solchen Uebergang zu einer ganz neuen Scene erlaubt sich kein Synoptiker und kein Epitomator ohne hinreichende Ursachen, namentlich dann nicht, wenn er im Laufe seiner Erzählung nicht einmal den Ort zu nennen weiß, wohin sich die Hauptperson seiner Geschichte begeben und wann er ihn wieder verlassen hat. Das läßt sich also nur erklären, wenn man annimmt, daß das vierte Evangelium aus mündlichen Vorträgen des Johannes entstanden ist, in welchen er gerade das, was für seine Zuhörer belehrend und anziehend war, zusammengestellt und namentlich das hervorgehoben hat, was er selbst zu sehen und zu hören Gelegenheit hatte. Hier fand sich nun in den Vorträgen über das, was sich zwischen dem zweiten (K. V, 1.) und dritten (VI, 4.), eigentlich ersten und zweiten Passah zugetragen hatte, eine Lücke in dem Nachlasse des Verfassers; der Herausgeber füllte sie zwar mit einem μετὰ ταῦτα aus, wußte aber den Ort (Kapernaum) nicht zu nennen, von welchem Jesus ausgegangen war (ἀπῆλθεν) und fuhr daher unbedenklich fort: „über den See Tiberias" (s. B. I. S. 81 ff.). Nach dem Laufe des Jordan berechnet, muß sein zahlreiches Gefolge (V. 2.) aus Bewohnern des rechten Seeufers bestanden haben, welche seiner Spur folgten. Die unbewohnte Gegend Peräa's war Jesu schon aus früheren Reisen bekannt (Matth. VIII, 28.); hier besprach er sich mit seinen Schülern auf einem Berge

(Joh. VI, 4.) in dem Gebiete des Philippus über das Gefahrvolle seiner Lage und überließ sich seinen gewohnten Meditationen. Die Bemerkung, es sei das vor dem nahen Paſſah (V. 4.) geſchehen, iſt zufällig, oder von den Jüngern ſelbſt veranlaßt, weil ſie das zuſtrömende Volk für Peräer hielten, die auf der Reiſe nach Jeruſalem begriffen ſeien, bis ſie in ihnen galiläiſche Landsleute erkannten. Da die Mittagszeit bereits vorüber war und das Volk unmittelbar nach ſeiner Ankunft ſeine Wanderung zu Jeſu fortſezte, faßte er den Entſchluß, ihm ein großes Mahl zu bereiten, und theilte ihn dem Philippus mit (V. 5.), der nach kurzem Bedenken den dazu erforderlichen Bedarf auf zweihundert Drachmen berechnete (V. 7. V. 6. iſt ſpätere Reflexion des Johannes). Dieſen Antrag wies Andreas mit der Erinnerung zurück, Victualienhändler ſeien in dieſer unwirthlichen Gegend gar nicht zu finden; er habe in dem ganzen Umkreiſe nur einen Waarenhändler (παιδάριον, V. 9. Syr. ܛܠܝܐ, ein junger Ladendiener) geſehen, deſſen ganzer Vorrath aus fünf Broten und zwei Fiſchen beſtehe; das, meinte er, ſei zur Noth für ſie, nicht aber für eine ſo zahlreiche Verſammlung genug. — Hier muß, den Zuſammenhang zu ergänzen, hinzugedacht werden, daß Jeſus dieſe Bemerkung gegründet fand und dieſen kleinen Vorrath für die Seinigen ankaufen ließ, weil ſie ſelbſt in der Eile (Mark. VI, 34.) Kapernaum ohne Sorge für die nöthige Proviſion verlaſſen hatten. — Die folgenden Verſe (10—13.) ſtimmen in der Hauptſache mit den Synoptikern zuſammen und weichen nur darinnen von ihnen ab, daß die angeordnete Sammlung des Nachtiſches von Jeſu ſelbſt ausgieng (V. 10.), weil er eben ſo wenig wollte, daß ein Segen des Himmels, als eines ſeiner Worte auf die Erde fallen ſollte. Das Verhältniß der Körbe zu der Zahl der Apoſtel beweiſ't es auch, daß keiner derſelben bei dieſer Fiſch- und Kuchenleſe unbeſchäftigt, oder doch unbetheiligt geblieben iſt.

Wir müssen hier noch einer anderen Speisung von viertausend Männern, die Weiber und Kinder ungerechnet, gedenken, welche von Matthäus (XV, 32—39.) und Markus (VIII, 1—9.) nachträglich berichtet wird. Sie erfolgte nicht auf dem östlichen, sondern westlichen Ufer des See's in der Gegend von Magdala und Dalmanutha bei Tiberias (Winer's Realwörterb. II, 54.), gieng nur von sieben Brotkuchen und einigen geringen Fischen (ὀλίγα ἰχθύδια, Matth. XV, 34.) aus, hatte aber sonst mit der ersten Speisung große Aehnlichkeit. Da aller Wahrscheinlichkeit nach Matthäus Augenzeuge war und Jesus bald darauf seine Schüler an das Ergebniß dieses gedoppelten Gesellschaftsmahles erinnert (Matth. XVI, 8.); so kann auch gegen den thatsächlichen Bestand dieser Erzählung kein bedeutender Zweifel erhoben werden. Wenigstens mag daraus, daß Jesus später an diese Speisungen ein Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer und das himmlische Lebensbrot anknüpft, auf keine Weise gefolgert werden, daß die bisherigen Erzählungen der Evangelisten „nicht wirklich vorgefallene Begebenheiten seien, sondern nur von Jesus gesprochene Gleichnißreden und Unterhaltungen (Die evang. Geschichte v. Weiße. Leipz. 1838. B. I, 513)." Weit entfernt, den zweiten Doppelbericht mit dem ersten, vierfach bestätigten identificiren zu wollen, halten wir vielmehr beide, wenn schon in verschiedenem Grade, für geschichtlich bestätigt, und enthalten uns nur darum einer eigenen Erklärung des zweiten Gesellschaftsmahles, weil von ihm in der Hauptsache dasselbe gelten muß, was von dem ersten zu sagen seyn wird.

Wenden wir uns nemlich nach allen diesen vorbereitenden Erörterungen zur kritischen Ermittelung des Thatbestandes dieser Berichte selbst; so wird es wohl vor Allem nöthig seyn, uns des dringenden Bedürfnisses derselben bewußt zu werden. Die Evangelisten weichen hier

von einander vielseitig und in wesentlichen Umständen ab; nur Einer unter ihnen spricht hier das Wort „Zeichen, oder Wunder" aus (Joh. VI, 14.); dem Volke aber war es einzig um die Speisung auf fremde Rechnung zu thun (ebendas. V. 26.); Niemand verwundert sich, oder dankt für die große Wohlthat; selbst die Apostel betrachten das Geschehene mit einem gewissen Widerwillen und legen namentlich der Wiederholung der Mahlzeit unerwartete Schwierigkeiten in den Weg (Matth. XV, 34. Mark. VIII, 4.). Sind das die Früchte eines Wunders, welches die gewaltigen Naturgesetze durch ein Wort zu entwafnen scheint; hat nicht Augustin das Recht auf seiner Seite, wenn er die Sättigung von Millionen zur Erntezeit für ein weit größeres Wunder hält, als die Speisung einiger Tausende, über welches er auch überdies manche Zweifel hatte (B. I. S. 312); und wenn wir, die praktischen Ausleger der Schrift für das Volk, auf diese Perikopen zu sprechen kommen, weicht nicht die Mehrzahl dem leiblichen Speisewunder aus, um das vor Allem nöthige Himmelsbrot in Allegorien und geistigen Idealen zu finden? Das ist die Stellung würdiger Geistlichen in unserer Zeit; nur der Pharisäer (Matth. XVI, 4.), oder Miethling (Joh. X, 12.) achtet auf ihre Zeichen und ihren Geist nicht. Wer nun zu beiden nicht gehört, der wird iene Zeichen in den Schriften der Hebräer aufsuchen, um aus ähnlichen Beispielen eine Handlungsweise durch die andere zu erklären. So finden wir in den Büchern der Könige (2. B. IV, 42 ff.) einen Bericht, daß ein Mann mit zwanzig Gerstenbroten das ganze Volk speist und noch übrig behält (אכול והותר, V. 44.). Noch treffender ist eine Stelle der Gemara (Joma fol. 39. p. 1), welche von den Segnungen Simeons, des Gerechten in seinem vierzigjährigen Berufe handelt. „Der Segen kam unter ihm auf das Omer (3 Mos. XXIII, 10.), die mit ihm dargebrachten zwei Brote und das Schaubrot; denn ieder

Priester, der davon nur so viel, als eine Olive (זית) bekam, wurde satt und hatte noch übrig (ויש ושבע מותיר אכלו). Nach dem Tode Simeons kam der Fluch (מאירה) über diese Tempelspeisen. Jeder Priester erhielt da nicht mehr, als eine Bohne (כפול); der eine streckte seine Hand aus, der andere langte selbst zu, der dritte nahm sich doppelte Portion." Beide Stellen handeln zwar nicht von einem Wunder im Sinne unserer Schulen, aber doch gewiß von einem Zeichen (אות, מופת, כוח), oder einer Großthat im iüdischen Sinne. Zu Gehasis Zeiten segnete der Himmel die zwanzig Gerstenbrote eines frommen Mannes, und unter Simeon die Schaubrote, daß Jeder mit seinem kleinen Antheile satt wurde und noch übrig hatte; nach ihm aber kam Zwiespalt und Habsucht, und mit beiden der Fluch. Das war wunderbar und doch natürlich, wenn es richtig gedeutet wird. Sollte das nicht auch von den Berichten der Evangelisten gelten, wenn man ihre durchaus iudaisirende Darstellung nach den Gesetzen der Hermeneutik und des Parallelismus prüft? Entschlagen kann man sich in iedem Falle dieser Prüfung nicht, da alle Versuche, der Speisung der Fünftausende durch Muthmaßungen, oder auf dem Wege der Speculation zu Hülfe zu kommen nach einem so langen Zeitraume nicht zum Ziele geführt haben. Man hat gesagt: die Berichte der Evangelisten seien aus der Ueberzeugung hervorgegangen, daß der Messias die Wunder der beiden Gottesmänner Elias (1 Kön. XVII, 14—16.) und Elisa unendlich übertreffen, ia überbieten müsse (Bauers Kritik, II, 370). Diese Muthmaßung ist gänzlich unhaltbar, weil sie eine vielseitig bewährte und im thatsächlichen Zusammenhange stehende Begebenheit aufhebt, statt sie zu erklären, und so das Fundament des historischen Glaubens selbst erschüttert. Noch kühner ist die nun vergessene Coniectur eines Freidenkers im Volkstone: in zwölf Körben seien aus den unterirdischen Vorräthen der Eso-

teriker Jesu Brot und Fische unerwartet herbeigeschaft und unter das Volk vertheilt worden. Diese bis zur Indiscretion gesteigerte Albernheit wird selbst der besonnene Romanschreiber unverzeihlich finden. Wenden wir uns nun zu der metaphysischen Wunderspeculation (B. I. S. 317 f.), von deren absoluter Unmittelbarkeit, als einer neuen Urschöpfung in der Schöpfung, die Bibel nichts weiß, so steht ihr zunächst schon der in der Wissenschaft unwiderruflich bewährte Grundsaz entgegen, daß Ursachen und Wirkungen in der materiellen Welt genau zusammenhängen und daß iede Klüft, iedes Ueberspringen dieser Gemeinschaft, namentlich in der Vorsehungslehre, als eine Impietät des Verstandes betrachtet werden muß. Noch größere Schwierigkeiten bietet die teleologische Urtheilskraft dar; denn das Volk hat gegen dieses Wunder eine unverkennbare Gleichgültigkeit bewiesen; Jesus selbst sagt ihm frei, es suche ihn nur darum auf der anderen Seite des See's auf, um noch einmal bewirthet zu werden (Joh. VI, 26.); erst durch seine spätere Belehrung über das Himmelsbrot wurde der Glaube des Volkes geweckt, und ohne diesen Unterricht würde die Speisung vollkommen zwecklos gewesen seyn. Nicht einmal die mystische Schwebe der Sättigung von Tausenden zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Natur, die uns von einem geistvollen Theologen in Aussicht gestellt wird (Lücke's Commentar über das Evang. Johannis. 3te Ausg. Bonn 1843. S. 413), kann unsere Zweifel beschwichtigen. „Indessen bedenke man, daß keine Wunderthat Gottes in den geheimen Tiefen des geistigen und leiblichen Lebens eine Veranschaulichung gestattet. Sie ist der verborgene Keim, wovon wir nur die Frucht sehen. Zwischen der göttlichen Segnung des Geringsten und der erfolgenden überreichlichen Sättigung Vieler liegt das Wunder als geschichtliches Factum zwar, aber als ein uns verborgener Proceß.“ Auch wir glauben an die fortdauernde Kraft des göttlichen Schöpferwortes in der Er-

haltung und fortdauernden Entwickelung der Welt und sprechen daher auch mit dem Psalmisten: alle deine Werke sind Wunder (Ps. CXXXIX, 14.). Das ist uns aber für die gegenwärtige Untersuchung zu viel und beweiset daher auch nicht, was wir beweisen wollen. Die Wunderthat Gottes, von welcher hier die Rede ist, wird als ein besonderes Wunder unter den allgemeinen Wundern dargestellt, als ein verborgener Keim, von dem wir nur die Frucht sehen. Dieser lezte Saz steht noch immer fest auf dem Gebiete der organisirten Natur; denn Alles entsteht in ihr aus einem Keime, großentheils aus einem verborgenen, wie in der Eichel, die schon den unsichtbaren Keim der Eichen künftiger Jahrhunderte enthält. Dieser Keim kann sich sogar unter beschleunigenden Ursachen schnell entwickeln, aber immer nur successiv und stufenweise, weil eine Evolution ohne Mittelursache einen Widerspruch enthält. Nimmt man nun an, in den Broten und Fischen sei schon ein präformirter Keim der Vervielfältigung verborgen gewesen, so sezt man überhaupt etwas an sich Abnormes voraus, weil durch das Mahlen des Getreides und das Trocknen, oder Abkochen des Fisches die Keime ihrer Gattungsentwickelung bereits vertilgt sind. Geht man aber auch darüber hinweg, so müßten sich diese Keime entweder unter den Händen Jesu, oder der Apostel entwickelt haben, und beides ist nach den räumlichen und zeitlichen Bedingungen, welche die Evangelisten selbst voraussetzen, undenkbar, wie wir sofort zeigen werden. Es bliebe demnach nur noch eine Frucht ohne verborgene Keime übrig, und wir müßten nun mit unserem Verfasser das Wunder in der überreichlichen Sättigung durch das Geringste suchen. Das ist ein plözlicher Wechsel des Objectes und Subjectes, wie oben bei den hungrigen Priestern Simeons, die von den Schaubroten nur so viel, als eine Olive, aßen, satt wurden und noch übrig behielten. Das ließe sich aus einer plöz-

lichen Appetitlosigkeit, oder aus der concentrirten Sättigungskraft der Schaubrote erklären, und wir ständen dann abermals auf dem Boden der mütterlichen Natur, an die wir von dem Schöpfer gewiesen sind, weil wir von ihren tausend und aber tausend Geheimnissen nur einen kleinen Theil begreifen. Wollte man indessen auch hierauf nicht bestehen, so ist doch zulezt die keimlose Frucht des Wunders, nemlich die Vermehrung der Brote und Fische eine Thatsache, eine von Tausenden wahrgenommene und bestätigte Thatsache, folglich eine Erscheinung und Anschauung, die unter den, wo nicht von den Evangelisten, doch von vielen ihrer Ausleger gesezten Bedingungen und nach der Analogie unseres Erkenntnißvermögens erweislich undenkbar bleibt. Lavater in seiner Messiade läßt die zwei Fische aus den Händen Jesu in die Hände des Petrus und Jakobus übergehen, deren Jeder funfzig Reihen des Volkes mit Speise zu versorgen hat. Petrus hält den getrokneten Fisch in der linken Hand, bricht und giebt iedem Begegnenden, bricht wieder und fort und immer, bis die Zahl von zwei Tausenden und fünf Hunderten mit Nahrung versehen ist, und doch blieb in der Linken noch genug von dem Fische, so, daß zulezt die beiden Apostel mehr haben, als sie vorhin gehabt hatten. Hier entspricht die unbegreifliche Vervielfältigung des Fisches der überreichen Sättigung des Volkes und die Sphäre des Wunders ist auf diese beiden Gegenstände beschränkt. Wie steht es aber nun mit den beiden dienstbaren Organen der Austheilung, deren Jeder funfzig Reihen zu durchwandern, zweitausend und fünfhundertmal den getrokneten Fisch zu brechen und auszutheilen hat? Rechnet man nur fünf Minuten in beflügelter Eile auf iede Reihe, so nimmt die bloße Austheilung des Fisches mehr als vier Stunden Zeit weg; es ist noch das Brechen der Brote, die Mahlzeit, die Räumung der Lagerstätte, das Auflesen der Ueberreste in zwölf Körben, die Entlassung des Volkes durch eine Schlußrede und das Zurückziehen

Jesu auf den nahen Berg zu bedenken. Der Abend war schon eingebrochen, ehe die Speisung begann (Mark. IV, 35.) und als sie vollendet war fahren an demselben Abende die Apostel über den See zurück nach Bethsaida (ebendas. V. 45.), und zwar im Monate Nisan, wo Tag und Nacht gleich sind. Wer kann mit dieser Anschauung zu Stande kommen, ohne den Versuch undenkbar und folglich auch unmöglich zu finden, oder doch, wenn er auch das Unmögliche zu denken versucht, das Speisewunder auch auf den Lauf der Sonne und des Mondes auszudehnen, und es zulezt doch zu bekennen, daß sein eigener Anschauungsversuch ein neues, und zwar abermals undenkbares Wunder ist! Das heißt an Gottes Weisheit, an seiner herrlichen Weltordnung und an sich selbst irre werden, und durch diese scheinbar fromme Verirrung die drei Grundfesten erschüttern, auf welchen der Bau des rechten Glaubens nach Jesu eignen Worten (Matth. VII, 26.) errichtet werden soll. Auch wir sehen in dem preiswürdigen Werke Jesu Gottes Finger; aber dieses Werk ist uns kein Traum, kein trügerischer Schein, kein Zauberstück aus tausend und einer persischer Nächte, sondern eine Thatsache, eine wirkliche und geregelte Anschauung, eine Wirkung aus weise vorhergesehenen Ursachen zur Förderung eines sittlichen Zweckes, welche der theilnehmenden Menschenfreundlichkeit des Meisters (ἐσπλαγχνίσθη, Matth. XIV, 14.) im Gegensatze der mit ihrem Vorrathe selbstsüchtig zurückhaltenden Schüler vollkommen würdig ist. Diese Thatsache beschränkt sich nach den Evangelisten darauf, daß Jesus seinen Jüngern befahl, das Volk aus eignem Vorrathe zu speisen; der Vorrath bestand aus fünf Broten und zwei Fischen; diese Brote und Fische, über welche Jesus das Dankgebet sprach, brach er und ließ sie dem Volke darreichen; es aß davon, wurde satt, und es blieben zwölf Körbe übrig, welche die Schüler zu sich nahmen. Von der Vervielfältigung der Speisen unter des Meisters, oder der

Schüler Händen, oder von der längst veralteten Hypothese einer Präformation und Einschachtelung der Keime findet sich bei den Evangelisten auch nicht die entfernteste Spur. Wie konnten nun diese wenigen Brote und Fische hinreichen, so viele Menschen zu sättigen? Vier Wege stehen uns hier zu unsrer wahren, oder falschen Beruhigung offen. Entweder werfen wir, als kritische Korsaren die ganze evangelische Tradition über Bord. Das wäre der kühnste und unvernünftigste Entschluß, von dem wir nur Früchte der Unwissenheit und des Unglaubens erwarten könnten. Oder wir sprechen: das hat Gott gethan, mehr brauche ich nicht zu wissen. Jener erste Spruch ist rühmlich, der zweite aber ein Schlagwort dürftiger Selbstbeschränkung, welches Gott und den Menschen mißfällt. Oder wir denken: der Herr hat seinen Engel gesendet, da, wo der Vorrath der Apostel nicht ausreichte, dem Volke Brot und Fische in gleicher Gestalt zu bringen. Diese transcendirende Glaubenshypothese ist vernünftiger, als eine große Anzahl pantheistischer und mystischer Erklärungsversuche unserer Stelle: aber zur Lehre des heiligen Dichters (Ps. CIV, 4.), daß Gottes Engel für uns auch Winde und Blitze seien, paßt auch sie nicht. So bleibt denn nur noch die Voraussetzung übrig, Jesus habe zuerst seinen eignen Vorrath dem zu einem gemeinschaftlichen Mahle versammelten Volke preißgegeben, um dadurch die übrigen Familien, welche etwas zu vertheilen mitbrachten, zu einer gleichen Gastfreundlichkeit aufzufordern, und so bei ihnen einen Gemeinsinn der Wohlthätigkeit und Bruderliebe zu wecken, der sie für höhere Ansichten des Himmelreiches empfänglich machen sollte. So bleiben die Wunder des im Lande umherziehenden Menschenfreundes Wohlthaten (AG. X, 38.), ohne daß die Geschichte etwas von ihren Rechten verliert. So weit die Forschung auszudehnen gestattet das Recht der Geschichte; die nähere Bestimmung dessen aber, was dem Glauben ähnlich (Röm. XII, 1.) sei, muß der physischen und moralischen Reflexion,

folglich zuletzt dem Verstande und Gewissen iedes Einzelnen bei der Einsicht der vorliegenden Berichte überlassen werden.

Fünf und vierzigstes Kapitel.

Jesus wird von seinen Schülern aus dem See Tiberias in ihr Boot aufgenommen und an das andere Ufer gebracht.

Nach drei Evangelisten.

Wir kommen nun auf ein Ereigniß, welches selbst dem in Seereisen wohlerfahrnen und nichts weniger, als wunderscheuen Lukas so unbegreiflich schien, daß er ihm eine Stelle in seinem Evangelium versagte. Dafür liegen uns drei andere Berichte vor, welche uns über die Gemüthsstimmung der bei der Sache betheiligten Apostel keinen Zweifel übrig lassen, und daher der Muthmaßung Raum geben, daß Petrus bei aller Furchtsamkeit, die er hiebei bewies, doch kein Bedenken trug, einen der Referenten dieses Vorfalles in soweit von ihm in Kenntniß zu setzen, als es sein eigener Schreck und die Erinnerung an einen verhängnißvollen Morgen gestattete. Wir wollen daher auch hier die uns zugekommenen Ueberlieferungen einzeln vornehmen, ehe wir uns eine bestimmte Anschauung der Thatsache zu bilden versuchen.

Matthäus (XIV, 22—36.) erzählt uns Folgendes. „Sofort drang Jesus in seine Schüler, ihr Schiff zu besteigen und ihm nach dem anderen Ufer vorauzusteuern, bis er selbst das Volk entlassen haben würde. Nun entließ er das Volk und begab sich allein auf den Berg, daselbst zu beten. Als es nun Abend geworden war, befand er sich allein daselbst. Nachdem aber das Schiff bereits die Mitte des See's erreicht hatte, wurde es sehr von den Wellen bedrängt, weil es widrigen Wind

hatte. Um die vierte Nachtwache kam Jesus zu ihnen auf dem See zu Fuße wandelnd. Als ihn die Schüler auf dem See gehen sahen, hielten sie ihn für ein Gespenst und schrieen vor Furcht laut auf. Sofort rief ihnen Jesus zu: fasset Muth, ich bin es, fürchtet euch nicht. Da erwiederte ihm Petrus: Herr, wenn du es bist, so erlaube mir, dir auf dem Wasser entgegen zu kommen. Jesus antwortete: komm! Und Petrus warf sich aus dem Schiffe und gieng zu Fuße auf dem Wasser Jesu entgegen. Aber von einem Windstoße ergriffen, verlor er den Muth, tauchte schon unter und schrie laut: Herr, stehe mir bei! Sofort reichte ihm Jesus die Hand, richtete ihn auf und sprach: Muthloser, warum wankest du? So wie sie nun das Schif bestiegen hatten, legte sich der Wind. Die aber in dem Schiffe waren, fielen vor ihm nieder und sagten: wahrlich, du bist Gottes Sohn. Hierauf schiften sie vollends über und stiegen in Genesaret an das Land."

Das Handbuch von Paulus (B. II. S. 244 ff.), welches auch diesen Abschnitt ausführlich erläutert, enthält einen topographischen Excurs, zu dem wir in Bezug auf neuere geographische Erörterungen nur Weniges hinzuzusetzen haben. Der Ort, welchen Jesus, eine Gewaltthat des Herodes fürchtend verließ, war, wie allgemein vorausgesetzt wird, Kapernaum, welches Robinson mit Josephus an das nördliche Ende des See's Tiberias, und zwar nicht fern von dem Einflusse des Jordan in den Lac versetzt (III, 543 f.). Das ist die Lage, welche dem Orte auch Beiling in seiner großen, neuen Charte von Palästina, und zwar an der rechten Seite des Flusses anweist. Die Länge des See's berechnet Robinson auf zwölf, die größte Breite auf fünf englische Meilen, nicht ganz die Entfernung

von Seſtos und Abydos am Helleſponte, die im Alterthume von Leander, zu unſerer Zeit von Byron ſchwimmend zurückgelegt wurde (Byrons Werke, deutſch von Ortlepp. Stuttgart 1839. B. I. S. 215). Der einſame Ort, nach welchem ſich Jeſus über den See begab, wird von Lukas (IX, 10.) in die Umgebung von Bethſaida verſezt. Das müßte in iedem Falle das aufwärts am Jordan vor ſeinem Einfluße in den See gelegene und von dem Tetrarchen Philippus verſchönerte Bethſaida Julias geweſen ſeyn, welches man von dem in der Nähe Kapernaums gelegenen, galiläiſchen Bethſaida (Mark. VI, 45.) wohl unterſcheiden muß. Dahin ſteuerten nach der dringenden Anordnung Jeſu (ἠνάγκασε, ebendaſ.) die Schüler auf einem eignen Boote von dem Orte der Speiſung. Hier wurden ſie unter einem anhaltenden Sturme nach bereits eingebrochener Nacht bis in die Nähe von Kapernaum verſchlagen (Joh. VI, 17—19.), kehrten aber, ohne an das Land zu ſteigen, an das gaulonitiſche, oder peräiſche Ufer zurück, Jeſum aufzunehmen, der ihnen weder in ſeinem, noch einem anderen Schiffe nachgekommen war. Nachdem ſie nun einen Raum von dreißig Stadien zurückgelegt hatten und folglich von dem Ufer nicht mehr fern waren (ebendaſ. V. 19.), ſahen ſie Jeſum in der Morgendämmerung, der ihnen nun ſeiner Seits auf dem Meere entgegenkam. Alle dieſe örtliche und räumliche Angaben müſſen in einer Anſchauung erfaßt werden, um das von den Evangeliſten berichtete Ereigniß in ſeiner thatſächlichen Erſcheinung wahrzunehmen. Bei der gramatiſchen Erklärung unſeres Abſchnittes beſchränken wir uns nur auf folgende Bemerkungen. Nach dem Matthäus (XIV, 1.) hatte Jeſus allein in einem Seekahne Kapernaum verlaſſen und ſich auf das ienſeitige Ufer geflüchtet, welches nach Philippus Tode von dem Kaiſer Tiber zu Syrien geſchlagen worden war und folglich gegen einen Gewaltſtreich des galiläiſchen Antipas vollkommene Sicherheit

gewährte. Nach der Speisung und Belehrung des entlassenen Volkes war der Abend angebrochen (M. XIV, 23.) und die erste Nachtwache (φυλακὴ, משמרת, בין ערבים, 2 Mos. XII, 6., sechs Uhr Abends) nahe. Der Aufenthaltsort Jesu selbst wird nicht näher bestimmt; er gedachte hier in einer Hütte, oder bei einer bekannten Familie zu übernachten und die Nachricht abzuwarten, ob der Vierfürst indessen zu Hause Nachforschungen angestellt und seine persönliche Sicherheit gefährdet habe. Die Ueberfahrt der vorausgeschickten Apostel nach Kapernaum, oder dem galiläischen Bethsaida hätte bei gutem Winde bequem in einer Stunde vollendet werden können. Aber plözlich sezte sich der Wind um; die Wellen schlugen fast über das Boot (V. 24. βασανιζόμενον, syr. ܡܫܬܓܫܐ, jactabatur fluctibus, die Vulgata); sie waren schon in die Nähe von Kapernaum gekommen (Joh. VI, 17.), als ein heftiger Westwind (M. XIV, 24.) sie wieder dreißig Stadien (Joh. VI, 19.), also fast die Breite des See's, rückwärts nach dem gaulonitischen Ufer warf und sie immer vergebens Jesum auf einem anderen Schiffe erwarteten (Joh. VI, 17.). Indessen hatte auch Er den die ganze Nacht hindurch tobenden und auf dem kleinen Binnensee gefährlichen Sturm bemerkt und sich selbst an das Ufer begeben, wo bei dem neun Stunden anhaltenden Westwinde auch im glücklichsten Falle die Rückkehr der Schüler zu erwarten war. Hier erschien ihnen nun Jesus (M. XIV, 25. περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης), und es handelt sich folglich nun um die Hauptfrage: ob er auf dem, oder an und neben dem Meere, oder am Ufer desselben gegangen sei? Paulus hat auch noch in der neuesten Ausgabe seines Handbuches die lezte Meinung mit einem großen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit vertheidigt; es ist auch wohl gewiß, daß Jesus noch am Ufer stand, als er sah, daß das galiläische Schiff nach seiner Seite zu von dem sich allmählig legenden Sturme (Mark. VI, 51.) herangetrieben

werde, und bei dem ersten Anblicke in der Morgendämmerung mogten die Jünger wohl in der That nach einer gewöhnlichen optischen Täuschung geglaubt haben, daß Jesus schon auf dem Meere gehe, während er sich noch vom Ufer her gegen sie in Bewegung sezte. Aber die Sacherklärung, welche doch in Beziehung auf unsere Stelle immer nur eine partielle seyn wird, darf hier der grammatischen nicht vorgreifen: es ist nicht die Rede von dem Augenblicke, wo Jesus sich vom Ufer aus in Bewegung sezte (M. V. 25. ἀπῆλθε), sondern von dem Momente, wo ihn die Schüler sahen (ἰδόντες, V. 26.) und erkannten, und hier kann die Präposition (ἐπὶ τῆς θ., על פני הים) nicht die Bedeutung einer parallelen (neben), sondern nur einer horizontalen (auf) haben. In diesem lexikographisch dominirenden Sinne (*Gesenii* lex. hebr. Lips. 1833. על, super alia re, num. 2. *Wahlii* clavis N. T. Ed. 3. Lips. 1843. ἐπὶ, I, a. in superficie maris) hat es der Syrer (ܥܠ ܡܝܐ ܕܡܗܠܟ, ambulans super aqua), auch die Vulgata (ambulans super mare) genommen, und Matthäus bestätigt ihn selbst in einem der folgenden Verse (28. ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ὕδατα). Dieser Sprachgebrauch ist auch der hebräisch-hellenistische und aramäische: 1 Mos. I, 2. על פני המים, die LXX ἐπάνω τοῦ ὕδατος: Psalm CIV, 26. die Schiffe gehen (שם הלכון) auf dem großen Meere; in der Mischna, tract. שבת, c. XII, 4. wiederholt כתב על, scribere super aliquam rem, etwas auf die Wand, auf sein eigenes Fleisch schreiben; namentlich heißt es von einem Schwimmenden in der merkwürdigen Stelle Homers Odyss. V, 399. νῆχε δ' ἐπειγόμενος πόσιν ἠπείρου ἐπιβῆναι. Was auch Lucian (verae hist. l. II, c. 4.) von Korkfüßlern (φελλοπόδεσι), die über das Meer wie über festes Land hinwanderten, und nach ihm Rabelais von über das Meer gehenden Blasenfüßlern als Dichter sagen mögen, so haben doch auch in neueren Zeiten Versuche statt-

gefunden, aufrecht über die Seine und Donau zu gehen, und soweit das gelang ist es gewiß nicht am Ufer, sondern auf den genannten beiden Strömen geschehen. In der grammatischen Erklärung unserer Stelle müssen wir daher an der Bedeutung „auf dem Meere" festhalten, und das, was hierüber zu sagen ist, der Epikrisis des Ganzen vorbehalten. Auch der Zusammenhang des Verses deutet auf eine außerordentliche Erscheinung hin; denn die Schüler dachten an ein Gespenst (V. 26. φάντασμα, der Syrer ܚܘܐ, species inanis), einen Wassergeist (לילית, strix, lamia), von welchen namentlich der galiläische See, als ein halb iüdisches, halb heidnisches Binnenwasser damals reichlich heimgesucht war. Daß die Schüler hierüber laut aufschrieen (ἔκραξαν, ebendas.), legt weder für ihren Muth, noch für ihre physische und psychologische Bildung ein vortheilhaftes Zeugniß ab. Jesus weis't sie hierüber, nachdem sie sich indessen von beiden Seiten näher gekommen waren, wie einmal später (Luc. XXIV, 39.), durch ein lautes „ich bin es" zurecht, und was seine Stimme allein nicht vermogte, das bewirkte seine immer mehr herantretende Gestalt, an der sie es deutlich erkannten, daß er auf, über und in dem Meere zu ihnen gekommen war. Noch immer nicht ganz enttäuscht redet ihn Petrus zuerst an (V. 28.); wenn er wirklich Jesus sei (εἰ σὺ εἶ), soll er befehlen, daß sein Schüler ihm auf dem Wasser entgegen gehe. Wasserscheu war folglich der Apostel nicht, sondern nur gespensterscheu; als Fischer mußte er nicht nur schwimmen können, sondern er konnte es auch und legte davon in einem ganz ähnlichen Falle (Joh. XXI, 7.) einen sprechenden Beweis ab. Jesum wiederzusehen war bei diesem gedoppelten Ereignisse sein inniger Wunsch, und diesmal erhielt er die Erlaubniß, ihm entgegenzukommen in einer sprechenden Monosyllabe (ἐλθέ, in der Landessprache: ܬܐ). Dort, auf der galiläischen Seite mußte der See tiefer gewesen seyn, denn es heißt von ihm, er habe sich in das Wasser gewor-

fen (ἔβαλεν ἑαυτὸν, a. a. O.); Matthäus hingegen bemerkt diesmal: er sei aus dem Boote gestiegen (V. 29. καταβὰς, ירד,), und bezeichnet dadurch sowohl den niedrigen Bord des Kahnes, als die zunehmende Flachheit des Wasserstandes. Bald wäre indessen der rasche Uebergang von der Furcht zur Freude dem Apostel dennoch verderblich geworden: denn er gieng zwar einige Schritte auf dem Meere (V. 29. περιεπάτει ἐ. τ. ὑ.), aber ein Windstoß, oder eine unerwartete Untiefe brachte ihn dem Versinken (V. 30. καταποντίζεσθαι, syr. ܗܘܐ ܡܬܒܥ, et coepit demergi) nahe. In diesem gefahrvollen Augenblicke kam Jesus herbei, faßte (V. 31. ἐπελάβετο, syr. ܐܚܕ, prehendit) ihn mit starker Hand, nannte ihn einen Muthlosen (ὀλιγόπιστε, ܙܥܘܪ ܗܝܡܢܘܬܐ, pusille fiducia), der sofort die Hofnung verliere (ἐδίστασας). Dieses Reichen der Hand und Emporheben des beinahe versinkenden Petrus deutet, wenn man nicht Wunder auf Wunder häufen will, auf eine gleich horizontale Stellung des Retters und Geretteten hin, die zwar das Gehen Jesu am Ufer ausschließt, aber nicht sein Wandeln auf dem Meere selbst, welches kurz vorher auch dem Petrus zugeschrieben wird. Nun kam auch das Schiff herbei, sie bestiegen es, Alle freuten sich der überstandenen Angst und nannten Jesum einen wahren Gottessohn (Matth. XXVII, 54. θεοῦ υἱός. Luk. XXIII, 47. ἄνθρωπος δίκαιος). Nun erfolgte eine Windstille und die Gesellschaft landete bald darauf an dem heimischen Ufer.

Der Bericht des Markus (VI, 47—56.) schließt sich zwar an den vorhergehenden an, enthält aber dennoch, wahrscheinlich aus mündlicher Tradition des Petrus, einige Zusätze, welche Aufmerksamkeit verdienen. So heißt es (V. 46.), Jesus habe, der Meinung seiner ihn aufsuchenden Schüler gemäß, vor ihnen vorübergehen wollen (V. 49. ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς). Das könnte leicht die Meinung veran-

lassen, als habe Jesus seine Schüler erschrecken, oder sie doch von der Aufsuchung seiner Person abhalten wollen. Es ist aber physisch und moralisch wahrscheinlicher, daß nur die Ungleichheit der Wassertiefe den Schiffenden und dem Wandelnden eine augenblicklich verschiedene Richtung gegeben habe. Nicht minder wird (V. 50.) hinzugefügt: „die ganze Schiffsgesellschaft habe Jesum gesehen und sei von ihm angeredet worden:" woraus von selbst folgt, daß seine abweichende Richtung scheinbar, oder doch nur unbedeutend gewesen seyn muß. Das fast weibisch furchtsame Betragen des Petrus übergeht der Evangelist aus Pietät für seinen Lehrer ganz mit Stillschweigen (V. 51.). Dafür flicht er die naive und zugleich wichtige Bemerkung ein, daß die Schüler kaum zwölf Stunden nach der Speisung des Volkes, noch gar nicht gewußt hätten (V. 52. *οὐ συνῆκαν*), wie und was denn eigentlich bei derselben vorgegangen sei, weil ihr Verstand gang umnebelt (*καρδία πεπωρωμένη*, mens callo obducta, obtusa) gewesen wäre. Erst nach dem Einlaufen des Schiffes in einer Bucht des galiläischen Ufers (V. 53. *προσωμίσθησαν*) seien sie aus dieser Betäubung erwacht und nun hätten sie auch Jesum erkannt (*εὐθέως ἐπιγόντες αὐτὸν*, V. 54.). Das ist ein wesentlicher Umstand, aus welchem hervorgeht, daß das klare Bewußtseyn der Schüler durch den Drang der Ereignisse des vorigen Tages, so wie durch die Schlaflosigkeit einer stürmischen Nacht vielfach getrübt und verdunkelt worden war, und wahrscheinlich auch auf die Erzählung des lezten Ereignisses nicht ohne Einwirkung geblieben ist.

Beistimmend in der Hauptsache, aber vereinfachend und concentrirend ist der Bericht des Johannes (VI, 15—22.), der als wahrscheinlicher Augenzeuge hier besonders verdient, beachtet zu werden. Er allein bemerkt, daß die galiläische Karavane, unzufrieden mit dem Antipas und der immer näher rückenden Herrschaft der Römer von der syrischen Seite her, nach vollzogener Speisung sich für unabhängig erklären

(AG. V, 36 f.) und Jesum zum Könige ausrufen wollte. Als Galiläer und Messias im höheren Sinne des Wortes weis't er dieses Beginnen durch eine schnelle Entfernung zurück (Joh. VI, 15.) und wandte dadurch ein großes Unglück von diesem in der Wüste aufwallenden und revolutionären Völkchen ab. Die schon vorausgeschickten Schüler waren bereits mit der einbrechenden Nacht in Kapernaum angekommen und erwarteten daselbst ihren Lehrer sehnsuchtsvoll, aber vergebens (V. 16 f.). Hier muß eingeschaltet werden, daß sie sich auch durch den indessen eingetretenen Sturm nicht abhalten ließen, wieder umzukehren und Jesum am jenseitigen Ufer aufzusuchen; der ganze See war dort kaum vierzig Stadien breit, und doch hatten sie bereits dreißig zurückgelegt, als ihnen Jesus zu ihrem Schrecken gegen Morgen zu Fuße entgegenkam, sich nannte, von ihnen freundlich in das Schiff aufgenommen, und dann nach einer schnellen Ueberfahrt am westlichen Ufer an das Land gesezt wurde (V. 19—21.). Es ist hiebei nur noch die einzige Phrase (V. 21. ἤθελον αὐτὸν λαβεῖν) streitig, weil es sonnenklar und nach dem Berichte der beiden übrigen Evangelisten entschieden ist, daß die Schüler Jesum nicht aufnehmen wollten, sondern wirklich aufgenommen haben. Mit Michaelis für ἤθελον zu lesen ἦλθον ist eine Conjectur, die dem Gallicism näher steht, als dem Hebraism. Die einzig richtige Erklärung ist folgende. Ἠθ. λ. steht für θέλοντες ἔλαβον, volentes, cupide, haud sine desiderio receperunt eum in navim: denn hebräisch (רחפצו לקחתו) und syrisch (ܘܒܨܝܢ ܠܡܣܒܘ ܐܢܘܢ) bezeichnen die Worte חפץ und צבא, voluit, die cupiditas volendi, wie schon Kühnöl bemerkt hat. Johannes weicht demnach von den übrigen Evangelisten nicht ab, sondern bemerkt nur, daß sie Jesum begierig und freundlich in das Schiff aufgenommen haben.

In Folge aller dieser Bemerkungen stellt sich zunächst die Ansicht, es werde von den Evangelisten ein „unverhält-

nißmäßiges und unmögliches Unding" berichtet (Bauers Kritik, B. II, 371), als keck und unbemessen dar. Es ist eine vollständig bewährte Thatsache, daß Jesus die Nacht nach der Speisung des Volkes am linken Ufer des See's zugebracht, und sich dann am Morgen, wo er das Boot der Seinigen zurückkommen sah, entschlossen hat, ihnen persönlich auf dem Wasser entgegenzugehen. Petrus that von seiner Seite zweimal dasselbe (Matth. XIV, 29. Joh. XXI, 7.), und wer den kleinen galiläischen Lac nur nicht mit dem Costnitzer, oder Genfer, sondern etwa mit dem Neufchateler, oder Murthner vergleicht, dessen vorhin exaltirte und dichterische Anschauung des galiläischen Ereignisses wird sich bald in ein concretes und prosaisches Bild verwandeln. Die älteren Ausleger, wie Hieronymus, blieben hier ihren massiven Weltbildern getreu, nennen beide Wandler auf dem See, den Meister und den Schüler Meerestreter (calcatores maris et fluminis. Prudentii peristephanon hymn. VII, v. 58 sqq.) und verwandeln die Fluth unter ihren Füßen durch einen Zauberschlag in festes Land. Luther verbreitet sich als exegetischer Prädicant ausführlich über unseren Abschnitt, schlägt aber nach seiner Weise rechts und links mit dem Schwerte des Glaubens darein und ist sogar unzufrieden darüber, daß Jesus die geplagten Jünger so sehr erschreckt habe. „Für uns, sagt er, die wir anjetzt glauben, daß er ein Herr auch über den Tod sei, scheint dieses etwas Schlechtes zu seyn, daß er auf dem Meere wandelte. Hätte Petrus stark geglaubt, so wäre er ein Treter des Meeres gewesen, wäre das Meer geblieben, und ihm ein Erdreich und ein fester Fels gewesen (Anmerk. zu diesem Evangel. in s. Werken, Walch. Ausg. Th. VII, 352—357)." Luther sucht daher die Ursache des Wunders consequent in dem Glauben, durch welchen die Möglichkeit des Wandelns auf der See auch für unsere Tage in Aussicht gestellt wird. Olshausen giebt Jesu

„eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, die sich von den Banden der Schwere lösen und den irdischen Boden verlassen konnte.“ Lücke verwirft diese Meinung als docetisch mit Recht, erinnert aber auch zugleich abwehrend: „ieder Versuch einer natürlichen Erklärung des Factums auf exegetischem Wege ist unstatthaft (Commentar B. II. S. 119.).“ Dadurch wird der Geschichtschreiber in eine noch peinlichere, ia verzweiflungsvolle Lage versezt; denn ein Factum kann uns zwar, wie das stündlich geschieht, seiner lezten Causalität nach gänzlich unerklärbar, und dennoch wahr, ia unzweifelhaft seyn. Eine äußere Thatsache ohne Erscheinung aber, eine Erscheinung ohne Anschauung, eine apprehendirende Anschauung ohne Beziehung der Wirkung auf die zunächst vorhergehende Ursache ist dennoch unmöglich, und wo diese Bedingungen aufgehoben werden, da wird auch für uns das Factum selbst aufgehoben und in einen zauberischen Schein verwandelt. Lucian läßt daher seine Meereswanderer nach Phello in Pamphylien reisen, aber er giebt ihnen vorher Korkfüße; die Römer wußten wohl, daß der Anfänger im Schwimmen zuerst des Corter bedarf, forderten aber von ihm die Ablegung desselben, wenn er die Kunst errungen hatte, specifisch leichter durch eigne Bewegung zu werden, als die Fluth. Für uns ist diese, wenn schon noch nicht vollkommen ausgebildete Kunst, sich über dem Wasser (ἐπάνω τῶν κυμάτων) aufrecht zu erhalten, eben so wenig mehr ein Wunder, als unsere Luftfahrten, Dampfboote und Eisenbahnen. Der bescheidene und gründliche Ausleger wird sich daher zwar wohl hüten, in die Erzählung der Evangelisten luftige Hypothesen einzuflechten, welche die Geschichte in einen Roman verwandeln; aber eben so wenig wird er sich auch das Recht nehmen lassen, einen theilweise noch dunklen Bericht mit anderen Thatsachen in Verbindung zu setzen und dadurch ein neues Licht über ihn zu verbreiten. Unläugbare Thatsachen sind es aber, daß sich die erschrockenen

Schüler Jesu in einer exaltirten und wieder deprimirten Gemüthsstimmung befanden; daß ferner die Erzählungen der Evangelisten sich gegenseitig berichtigen und ergänzen; daß überdies Petrus auf dem Wasser gieng, wie Jesus (was selbst Prudentius einräumt), nur nicht so fest und sicher, wie sein erhabener Meister, und daß Jesus endlich bei der gefährlichen Lage, in der er sich befand, hinreichende Ursache haben konnte, nachdem er das Schiff zurückfahren sah, ihm geradezu vom Ufer aus entgegenzugehen, und über die Wahl seines ferneren Aufenthaltes weiteren Entschluß zu fassen. Ueber diese Schranken hinaus zu gehen würde eine Kühnheit seyn, deren wir uns nicht schuldig machen, sondern sie der hellsehenden Physik, oder Metaphysik Anderer überlassen wollen.

Sechs und vierzigstes Kapitel.

Ausführliche Erklärung Jesu über das Himmelsbrot, wie über das Fleisch und Blut des Menschensohnes.

Nach dem Evangelisten Johannes (VI, 22—71.).

Während man sonst die Wunder Jesu nach einer eigenen Verknüpfung der Begriffe als directe Beweise für die Göttlichkeit seiner Lehre betrachtete, erscheinen sie uns bei den Evangelisten in einer natürlichen Ordnung als Uebergänge zu höheren Ansichten der Welt und des Lebens und erweitern dadurch den Horizont unseres Denkens, welchen eine unklare Wunderansicht beengt und verdunkelt hat. Schon war Jesus mit seinen Jüngern wieder auf die galiläische Seite des See's zurückgekehrt, als das von ihm gespeißte Volk noch immer an dem Orte der Brotsegnung (V. 23.) verweilte und ein neues Gesellschaftsmahl erwartete (V. 26.). Erst dann, als der Meister und die Schüler verschwunden waren, entschloß es

ſich, die indeſſen angekommenen Communicationsboote zu beſteigen, Jeſum aufzuſuchen, und ihm ſeine Verwunderung zu erkennen zu geben, wie er über den Lac gekommen ſei (V. 25.). Jeſus findet es nicht angemeſſen, der Verſammlung hierüber weitere Aufklärung zu geben, oder ſie über ihre revolutionäre Anſichten von dem Meſſias und ſeiner Wahl zum Könige (V. 15. 26.) zur Rede zu ſtellen; wohl aber erklärte er ihr ohne Rückhalt, daß er ihre Abſichten durchſchaue, und mißbilligte es, daß es ihr nicht um die ſittliche Abzweckung des Zeichens (V. 26.), ſondern nur um ein neues Speiſen und Sattwerden auf fremde Koſten zu thun ſei. Hier beginnt nun die fruchtbare, aber weit ausſehende Metapher vom Himmelsbrote (V. 27. 40.), an welche ſich dann im Laufe der Allegorie der Genuß des Fleiſches und Blutes des Menſchenſohnes anſchließt (V. 41—59.), ſo wie hievon wieder die Löſung des Mißverſtändniſſes abhängt, in welches der fortgeſezte Gebrauch dieſes Bildes ſeine Zuhörer verwickelt hatte (V. 60—71.).

Der erſte dieſer Abſchnitte enthält eine Unterredung mit dem vom ienſeitigen Ufer zurückkehrenden Volke und muß, da die Wohnung Jeſu für dieſe Verſammlung keinen Raum gehabt haben würde, an die galiläiſche Seite des See's unweit des Landungsplatzes (V. 25.) verſezt werden. Der Hauptinhalt der Rede war, ſoweit ſich der Evangeliſt derſelben erinnerte, folgender (V. 27—40.). „Erſtrebet nicht vergängliche Speiſe, ſondern eine Speiſe, die in das ewige Leben reicht, welche euch der Menſchenſohn darreichen wird; denn dieſen hat Gott beglaubigt. Da ſagten ſie ihm: was ſollen wir beginnen, um göttliche Werke zu vollbringen? Jeſus antwortete ihnen: zunächſt iſt das ein göttliches Werk, daß ihr an ſeinen Geſandten glaubet. Hierauf hielten ſie ihm ein: was vollbringſt du für ein Zeichen, an dem wir erkennen, daß wir dir glauben ſollen,

was vermagst du zu Stande zu bringen? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie es geschrieben steht: er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen. Da erwiederte ihnen Jesus: fürwahr ich sage euch: das Brot vom Himmel hat euch Moses nicht gegeben, wohl aber giebt euch mein Vater das wahrhaftige Brot vom Himmel, denn das Brot Gottes kommt vom Himmel herab und giebt der Welt das Leben. Herr, sagten sie zu ihm, solches Brot gieb du uns für immer. Nun antwortete Jesus: ich bin das Brot des Lebens: wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. Aber ich habe euch schon gesagt, daß ihr mich kennen gelernt habt und mir doch nicht glaubet. Was mir der Vater giebt, das wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht ausstoßen. Denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht meinen Willen zu vollbringen, sondern den Willen dessen, der mich sandte. Das ist aber der Wille des Vaters, der mich sandte, daß ich von Allem, was er mir giebt, Niemanden verloren gehen lasse, sondern Jeden auferwecke am lezten Tage. Vielmehr ist das der Wille dessen, der mich sandte, daß Jeder, der den Sohn kennen lernt und ihm glaubt, das ewige Leben habe und ich ihn auferwecke am lezten Tage." Der Hauptgedanke dieser kurzen Rede ist ohne Widerspruch in den bekannten Stellen (III, 15. und XVII, 3.) enthalten; er ist die Seele des Ganzen und sichert vor jeder falschen Auslegung, wenn man ihn festhält, wie Jesus selbst. Und von der anderen Seite kommt man wieder unvermeidlich auf Abwege und legt den Worten Jesu einen fremden Sinn unter, wenn man dem Text ein schon vorher erfaßtes Dogma

zu Grunde legt, oder in diesem unläugbar allegorischen Vortrage den Literalsinn einzelner Worte urgirt und dann im offenbaren Widerstreite mit dem Zusammenhange dem Hauptinhalte des Ganzen eine schiefe Richtung giebt. Das geschieht namentlich dann, wenn man vergißt, daß das Bild der Lehre wegen, nicht aber die Lehre für das Bild vorhanden ist, wie das bekanntlich in der Erfassung des persönlichen Himmelsbrotes Jesu, oder seines Fleisches und Blutes leider so oft geschehen ist. So versteht es sich wohl von selbst, daß Jesus (V. 27.) unter der Speise die Nahrung des Geistes (pabulum mentis) durch Lehre und Unterricht in der heilbringenden Erkenntniß Gottes, und zwar in demselben Sinne versteht, in welchem er selbst die Wahrheiten des Himmels seine Speise nennt (oben IV, 32—34.). Dabei ist nicht zu übersehen, daß das Wort ἐργάζεσθε βρῶσιν (der Syr. ܠܐ ܬܦܠܚܘܢ, die Vulgata, operamini haud cibum, Luther, wirket nicht Speise) nicht allein das Erstreben und Genießen, sondern den thätigen Gebrauch der Speise überhaupt bezeichnet, wie denn schon Wetstein hier eine lange Reihe von Stellen nachgewiesen hat, daß die ἐργασία τῆς τροφῆς bei Griechen und Römern den Begriff der concoctio und digestio einschließt. Bei sämtlichen Nahrungsmitteln kommt uns hier die physische Kraft des Organism zu Statten; die geistige Speise aber bleibt als eine unnütze Last im Gedächtniß zurück, wenn sie nicht von dem Verstande erfaßt und den Gesetzen unserer Vernunft gemäß in lebendige Erkenntniß der Wahrheit verwandelt wird. Der Menschensohn, als göttlicher Gesandter, giebt sie nur, daß sie in dem Glauben an ihn (Hebr. XI, 1.) und auf seiner Basis, dem inneren Wahrheitssinne unseres Geistes (VIII, 32.) erfaßt und durch eigene Ueberzeugung ein göttliches Werk (V. 28.) werde. Das Versiegeln des vorhergehenden Verses (ἐσφράγισεν, der Syr. ܚܬܡ, die Vulgata signavit) steht wie חתם zuweilen transitiv für durch Aufdrückung des Siegels

beglaubigen. Die Forderung eines Zuhörers (V. 30.), Jesus möge doch ein Zeichen thun, oder eine Großthat vollbringen, um sich als Gottgesandter zu beglaubigen, unterbricht die Rede unerwartet, da etwas Aehnliches sonst nur im Tempel, oder in der Synagoge geschah. Es mag daher Johannes die erste und zweite Abtheilung dieses Vortrages, welche schon Luther nöthig fand, verbunden, und einen Theil dessen, was in der Synagoge zu Kapernaum geschah, in die erste Anrede des Volkes übergetragen haben. Hat aber in der That Einer aus der peräischen Reisegesellschaft iene Anfrage ausgesprochen, so ist es auch entschieden, daß weder die Schüler, noch die gespeißten Zuhörer in iener Brotvertheilung etwas Wunderbares gefunden haben, und daß die ganze Teratologie der damaligen iüdischen Zeitgenossen eine Dunkelheit und Verworrenheit der Begriffe verräth, die es vollkommen begreiflich macht, warum ein solches Ansinnen von Jesu immer mit Unwille und Verachtung zurückgewiesen worden ist. Man kann indessen nicht läugnen, daß der Zwischenredner seinen Vorschlag zur Güte auf eine seinen Genossen vortheilhafte Weise zu motiviren weiß. Unsere Väter, fuhr er fort (V. 31.), haben bekanntlich Manna in der Wüste gespeißt (2 Mos. XVI, 14.): es kam vom Himmel (Ps. LXXVIII, 24.) und war eine Nahrung der Engel (Weish. Sal. XVI, 20.). Wie wenn du uns nun einmal, statt der gemeinen Gerstenkuchen und Fische ein solches Mahl bereiten wolltest? Nun muß man voraussetzen, daß das Man, entweder als thauähnlicher Niederschlag, oder als harzähnliche Ausschwitzung großer Sträuche ursprünglich ein Nothbehelf der Volksnahrung in der Wüste war, über welchen die Israeliten selbst Beschwerde führten (4 Mos. XI, 7 f.). Auch Muhamed gedenkt des Manna im Koran wiederholt als einer gewöhnlichen Speise, die mit den Heuschrecken und Wachteln auf einer Linie stand. Erst in der Tradition gewann es, wie die Ambrosia der Griechen, eine mythische Gestalt, deren ursprüngliche Wirklichkeit

noch iezt nur in Muthmaßungen dargestellt wird. Eine himmlische Mannaspeisung am See hätte daher immer noch die Probe des galiläischen Volksgeschmackes bestehen müssen, und ihr dogmatisches Ergebniß würde dann eben so unbefriedigend und beweisleer erschienen seyn, als unsere sonst herrschende Wundermetaphysik. Jesus, an der sittlichen Vergeistigung des Brotes festhaltend, schneidet daher diesen Faden des Gespräches plözlich durch die Bemerkung ab, das mosaische Manna sei gar kein Himmelsbrot gewesen, wohl aber biete sein Vater iezt den Menschen das wahrhaftige Himmelsbrot dar (V. 32.). Er steigert sogar das Bild noch um einen Grad durch die höhere Allegorie: vom Himmel kommt das Gottesbrot, welches der Welt das Leben giebt (V. 33.). Dieser Abstraction unfähig fiel der mannalustige Volksredner ein (V. 34.): einverstanden, wir sind ein für alle Male (πάντοτε, der Syr. ܒܟܠ ܙܒܢ omni tempore) mit dieser himmlischen Kost zufrieden." An einem sochen Blödsinne des Kopfes und Magens scheiterten alle Versuche des geistvollsten Midrasch; es blieb iezt nur noch die Probe einer anschaulichen und palpablen Personification übrig, dem Blinden die Augen zu öfnen. Weder bei Moses, noch in eurer Tradition, erinnerte Jesus (V. 35.), werdet ihr dieses geistige Brot finden, sondern nur bei mir. Ich selbst bin dieses Lebensbrot: wer zu mir kommt wird künftig weder Hunger noch Durst fühlen. Das eigentlich im vollen Sinne des Wortes zu nehmen, würde eben so abnorm seyn, als wenn man Jesum den Weinstock (XV, 1.), den Weg (XIV, 6.), die Thüre (X, 9.) nennen wollte, weil er sich selbst diese Namen beilegte. Allerdings findet sich zwischen Jesu und dem Himmelsbrote eine unverkennbare Analogie; denn mit Moses war nur das Gesez vom Himmel gekommen, aber nicht der Glaube: Jesus aber hat die religiöse Idee, oder das lebendige Bewußtseyn Gottes selbst vom Himmel gebracht und

mit ihm auch das ewige Leben (XVII, 3.); er ist folglich das personificirte Himmelsbrot, nicht im rhetorischen, sondern im grammatischen Sinne, aber doch immer nur im figürlichen, wie er der Virtualität nach zwar der wirkliche Weg und Weinstock, iedoch immer nur im Bilde, oder in der mittelbaren und analogischen Anschauung, keinesweges aber in der unmittelbaren und directen ist. Was nun von dem Brote des Himmels gilt, das gilt auch in dem folgenden Abschnitte von dem Fleische und Blute des Menschensohnes, weil diese Prädicate nur Surrogate des Stammbildes vom Lebensbrote sind, welche derselben analogischen Deutung unterliegen, wie dieses. Hatte daher der Zwischenredner die Metapher vom Brote nicht verstanden, so war auch diese neue Personification für ihn verloren und er fand sogar in ihr eine Anmaßung, die ihn verstimmte und seinen Unwillen erregte. Jesus, dem diese Wahrnehmung nicht entgieng, verläßt deßwegen plözlich das Obiect des Vortrages und wendet sich zu dem Subiecte desselben, seinen Zuhörern und ihrer intellectuel und moralisch verkehrten Gemüthsstimmung. Ich sehe wohl, sezte er hinzu (V. 36 ff.), daß ihr mich zwar kennen gelernt habt, aber doch nicht an mich glaubet; es können nur diejenigen zu mir kommen, die mir mein Vater giebt, weil sie für höhere Ansichten der Religion empfänglich sind, und diese werde ich gewiß nicht zurückweisen. „Ich bin vom Himmel gekommen und vom Vater in die Welt gesandt (X, 36.), nicht um meine Ansichten geltend zu machen, sondern die seinigen. Des Vaters Beschluß aber ist der, daß ich keinen der mir anvertrauten Schüler verloren gehen lasse (III, 15.), sondern ihn am lezten Tage auferwecke; wer daher den Sohn kennen lernt und ihm sein Vertrauen schenkt, der soll das ewige Leben haben und ich werde ihn auferwecken am lezten Tage (V. 40.)." Das Wort υἱὸς in dem lezten Verse erklärt Jesus selbst durch

υἱὸς τοῦ θεοῦ (X, 36.), oder ἀνθρώπου (oben V. 27.), und die Geneſis dieſer Idee liegt wieder in ſeiner Heiligung und Sendung (X, 36.), ſeinem Ausgehen vom Vater (XIII, 8.), der Einheit mit ihm (X, 30.) und ſpäter in ſeinem erſten Range unter allen Creaturen (Koloſſ. I, 15.), welcher den gnoſtiſchen Genealogien (1 Tim. I, 4.) gegenüber ſtand. Die heidniſchen Göttersöhne hingegen, zu welchen der Eroberer Alexander gehören wollte, leiteten dieſe Würde von einer phyſiſchen Zeugung (τῷ γεννήσαντί σε, nach dem Orakelſpruche des libyſchen Jupiter Hammon bei *Diodor. Sic.* XVII, 52.) ab, was aber ſeine Heerführer ſelbſt höhnend zurückwieſen (τὴν ἐξ Ἄμμωνος γένεσιν διέσυρον. ebend. XVII, 24. 108.). Auch die jüdiſchen Zuhörer Jeſu theilten dieſe Anſicht in Beziehung auf ihn, weil ſie ſeine eigene Erklärung über die Göttlichkeit ſeiner Abſtammung nicht verſtanden und ebendaher auch an ſeinem Vortrage Anſtoß nahmen. Als ein vom Himmel ſtammender Geiſt fühlte er ſich nemlich berufen, Jeden, der ſich zu ihm wenden würde, von dem ſinnlichen und weltlichen Verderben ſeiner Zeit zu befreien, ihn in den Beſiz des ewigen Lebens zu ſetzen (V. 40. ὁ θεωρῶν καὶ πιστεύων) und ihn von dem bevorſtehenden Gerichte (III, 18. οὐ κρίνεται) zu befreien, woraus denn von ſelbſt folgt, daß die ἐσχάτη ἡμέρα (wie Dan. XII, 4. קֵץ עֵת, das summum tempus, die summa dies bei den Römern) den Tag der Entſcheidung überhaupt bezeichnet, in dem ſich die Gläubigen des ihnen von Jeſu mitgetheilten unſterblichen Daſeyns, als einer Speiſe, die in das ewige Leben hinüberreicht, erfreuen würden. Die angeführten Worte buchſtäblich von der künftigen Auferweckung der Todten am Tage des jüdiſch-heidniſchen Weltgerichtes zu erklären, erlaubt die Parallele (V, 24. u. 28.) nicht; es würde dazu auch die beſondere Sendung Jeſu nicht nöthig geweſen ſeyn, weil dieſe Auferweckung ſchon von Ezechiel, Malachias und Daniel beſtimmt verheißen worden

war; ja das ewige Leben selbst, welches Christus seinen Freunden als eine fortdauernde Gabe Gottes verheißt, würde illusorisch gewesen seyn, weil die Todten bis zum Weltende in ihren Gräbern hätten ruhen müssen, bis sie die Posaune des Weltgerichtes wieder auferweckt hätte; und wenn ein so langes Unbewußtseyn auch dem Nichtseyn noch nicht gleich wäre, so würde doch, weil Christus nur die Gläubigen auferwecken will, der ewige Schlummer der Ungläubigen mittelbar ausgesprochen seyn. Das glaubte aber weder Christus, noch Johannes; jener nicht, weil die von ihm erwartete Verklärung und Herrlichkeit nach dem Tode auch auf seine Jünger übergehen sollte; dieser nicht, weil er das durch Christum mitzutheilende ewige Leben nicht als etwas künftig zu gebendes, sondern schon als etwas gegebenes (ἔδωκεν 1 Joh. V, 11.) betrachtet, so, daß man mit dem Sohne auch schon das Leben hat. Wetstein hat in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des N. T. eine Reihe von Stellen aus dem Philo nachgewiesen, die man als herrliche Parallelen unserer Stelle betrachten kann. „Gott, heißt es in einer derselben (de Profugis, ed. opp. Francofurt. 1691. p. 470.), läßt das Brot vom Himmel regnen, wenn er edlen und mit der geistigen Anschauung befreundeten Gemüthern die himmlische Weisheit einflößt (ἐπιψεκάζει). Weißer, als der Schnee und süßer, als Honig ist dieses Brot, welches ihnen der Herr zu essen giebt. Dieses göttliche Mahl (σύνταξις) erleuchtet die beschauliche Seele mit dem strahlenden Schimmer der Wahrheit und erquickt die Hungrigen und Durstigen mit seinen Lehren der Tugend (καλοκαγαθίας). Einzelne philosophische Betrachtungen haben allerdings etwas Ansprechendes; aber die Erforschung Gottes als des höchsten und reinsten aller Güter erheitert das Gemüth bis zu seiner huldreichen Anschauung, nicht seinem Wesen nach, was unmöglich ist, sondern soweit das Geschöpf die Welt der Intelligenzen (περὶ νοητά) zu fassen vermag.“ Man

würde sehr befangen seyn, wenn man hier nicht einen Horizont von Ideen finden wollte, der dem unsrigen ungemein nahe steht.

Wir nähern uns dem zweiten Abschnitte (V. 41—59.), in welchem das Bild von dem Essen des himmlischen Brotes, für welches sich Jesus selbst in der obigen Personification (V. 35.) wiederholt erklärt hatte, mit einer Beharrlichkeit und Folgerechtigkeit fortgesezt wird, welche zwar viele seiner Zuhörer verlezte, und doch von dem erhabenen Lehrer weder zurückgenommen, noch auch in dem kleinsten Zuge gemildert werden konnte, weil er die volle Wahrheit desselben in seinem Herzen trug. „Nun stritten die Juden darüber, daß er sich selbst das Brot genannt hatte, welches vom Himmel kommt. Sie sagten nemlich: ist das nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie mag er nun behaupten: ich bin vom Himmel herabgekommen? Hierauf erwiederte ihnen Jesus: fanget darüber keinen Streit an. Es kann Niemand zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich sandte, nicht herbeizieht, daß ich ihn auferwecke am lezten Tage. Steht doch schon in den Propheten geschrieben: „Alle werden von Gott gelehret werden.“ Wer aber den Vater hört und von ihm lernt, der kommt zu mir. Nicht als ob Einer den Vater gesehen hätte, außer dem, welcher bei Gott ist, der allein den Vater gesehen hat. Darum sage ich euch in voller Wahrheit: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter aßen das Manna in der Wüste und mußten sterben, dieses Brot aber, welches vom Himmel kommt (hat die Kraft), daß der, welcher von ihm isset, nicht mehr sterben wird. Ich bin aber dieses vom Himmel kommende Brot: denn wer von diesem Brote ißt,

wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, welches ich ihm geben werde, ist mein Fleisch, welches ich (in den Tod hin) geben werde für das Leben der Welt. Nun wurde der Streit unter den Juden noch heftiger, indem sie sagten: wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? Auch hierauf erwiederte ihnen Jesus: abermals in Wahrheit sage ich euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut nicht trinket, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, hat das ewige Leben, daß ich ihn auferwecke am lezten Tage. Denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine (geistige) Speise und mein Blut wahrhaftig ein (geistiger) Trank. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der bleibet in mir und ich in ihm. Wie mich der lebende Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben. Das ist das Brot vom Himmel kommend, nicht (dem Brote gleich), welches eure Väter aßen, welche sterben mußten, (sondern von solcher Kraft, daß) wer von diesem Brote ißt, für immer leben wird. Diesen (lezten) Lehrvortrag hielt Jesus in der Synagoge zu Kapernaum." Der wichtige Gegenstand von dem Brote des Lebens, welchen Philo so oft in seinen Schriften bespricht, hatte in der Synagoge zu Kapernaum insofern Widerspruch gefunden, als Jesus persönlich in dieser Eigenschaft auftreten und dazu vom Himmel herab gesendet seyn wollte. Darüber gaben die in der Nähe befindlichen Vorstände der Schule murmelnd (V. 41. ἐγόγγυζον, ein Naturlaut, wie murmurabant: der Syr. ܪܛܢܝܢ, von dem Murmeln der Beschwörer gebraucht, mussitabant) ihre Unzufriedenheit zu erkennen, weil sie wohl sahen, daß eine solche Behauptung über den Horizont der iüdischen Offenbarung hinausgehe. Sie

sezten ihr also ein ihrer Meinung nach schlagendes Argument des gemeinen Menschenverstandes entgegen, „daß der (dieser V. 42. οὗτος, ἰδού, contemtim) nicht vom Himmel gekommen seyn könne, weil ihnen seine menschliche Abkunft von Vater und Mutter bekannt sei (Matth. XIII, 55.). Jesus geht hierauf eben so wenig iezt, als an einem anderen Orte (Joh. VII, 27 f.) ein, weil er nicht dem Körper, sondern dem Geiste nach vom Himmel gekommen war, wie das namentlich Johannes in mehreren Stellen seiner Schriften zu erkennen giebt. Statt dessen spricht er zum Frieden (V. 43.) und macht sie auf ihre beschränkte Fassungskraft, welche iedes seiner Worte im ersten, gemeinsten und handgreiflichsten Sinne nehme, als eine Haupturſache des zwischen ihnen eingetretenen Mißverständnisses aufmerksam. Er giebt ihnen sogar, das Wahre ihres stoischen Pharisaism nicht verschmähend, zu erkennen, daß Niemand sich mit ihm befreunden könne, wenn ihn der Vater nicht ziehe (V. 44. ἑλκύσῃ, Syr. ܢܫܒ, traxerit, im Sinne der römischen Stoiker: fata trahunt, retrahuntque). Das Wort bezeichnet weder ein gänzliches Ueberwältigen (Röm. VII, 23.), noch ein bloßes Reizen und Locken des Willens, sondern diejenige Klarheit und Ordnung (AG. XIII, 48.) des Bewußtseyns, die den Menschen für höhere Wahrheiten der Religion empfänglich macht. Zugleich verweist er sie auf eine in den Propheten öfters vorkommende Verheißung (Jerem. XXXI, 34. vgl. Hebr. VIII, 10.), daß Gott selbst die Menschen in den Wahrheiten des Himmels unterrichten werde (V. 45.); ein zugleich den pharisäischen Wahn vernichtender Spruch, daß Gott mit seiner Offenbarung und religiösen Erziehung der Menschen nur an ein einzelnes Volk, eine bestimmte Zeit, oder an ein gewisses Buch und Denkmal gebunden sei. Größere Schwierigkeiten hat der kurze, folgende Vers (46.), in welchem Jesus erklärt: wer von Gott unterrichtet sei, müsse zu ihm kommen, weil Niemand sonst den

Vater gesehen habe, als der, welcher bei ihm sei und ihn gesehen habe. Es ist leicht, zu sagen, ὁ ὢν stehe für ἦν, oder ὁρᾷν und θεωρεῖν für γινώσκειν (Matth. XI, 27.), wie das in der oben angeführten Stelle bereits Philo that, indem er erinnert, nicht einmal Moses habe Gott gesehen, also könne sich auch der keiner wirklichen Anschauung Gottes rühmen, welcher das Brot des Lebens esse. Bei den Synoptikern würde man dieser Erklärung kaum ausweichen können, weil sie wie Philo dachten und dem Menschensohne keine so hohe ideale Stellung geben, als Johannes. Nach diesem aber ist er bei Gott (I, 1. vgl. B. I. S. 209.), ruht als der Eingeborne im Schooße des Vaters (V. 18.), ist auch während seines Wandelns auf Erden im Himmel (III, 13.), hatte von ieher die Herrlichkeit des Vaters (XVII, 5.) und will, daß die Schüler seine Herrlichkeit (δόξα, Lichtglanz 1 Tim. VI, 16.) sehen, wie er die Herrlichkeit des Vaters schauet (V. 24.). Das sind Attribute des Eingebornen, die man Zug für Zug bei den gnostischen Zeitgenossen des Johannes wieder findet, und welche Jesu nicht fehlen durften, wenn der Beweis geführt werden sollte, daß er der einzige und wahrhaftige Monogenes sei. Ob nun unser Evangelist, der in seinem ersten Briefe solche Gegner vor Augen hatte (IV, 3.), Jesum schon so in Kapernaum sprechen läßt, wie er selbst später zu Ephesus lehrte, muß der Biograph Jesu unentschieden lassen, weil der Menschensohn des Daniel schon in der jüdischen Messiaslehre eine hohe Stelle einnahm und die galiläischen Rabbinen folglich wohl verstehen konnten, wovon die Rede sei. Allerdings muß man hier voraussetzen, daß das wirkliche Seyn Christi auf Erden sein ideales Seyn im Himmel (III, 13. ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) eben so wenig aufhob, als sein ideales Nichtmehrseyn in der Welt ein wirkliches Seyn bei dem Vater war (XVII, 11.), zu dem er erst kommen wollte. Und wie ieder Mensch ein

gedoppeltes Bürgerrecht in der Welt der Erscheinungen und in der Welt der Freiheit hat; so unterscheidet auch Christus an sich ein gedoppeltes Ich, das empirische, welches mit den Schülern zugleich in der Welt war (V. 12. ἤμην ἐν τῷ κόσμῳ), und das transcendentale, welches seine Herrlichkeit schon vor der Weltschöpfung hatte (V. 5. εἶχον). Eine gedoppelte Persönlichkeit sprach er dadurch nicht an; denn dieser Begriff zerfällt in sich selbst, und Christus hat überdies in dem ganzen Laufe seines Unterrichtes sich nie auf eine wirkliche Erinnerung seiner höheren Präexistenz berufen. Wenn daher dennoch Prädicate seiner gedoppelten Ichheit vorkommen, so müssen dieienigen, welche sich auf ein vormenschliches Daseyn beziehen, immer nur als ideale Eigenschaften betrachtet werden, weil ihnen das unterscheidende Merkmal der Wirklichkeit, nemlich die Verbindung des Denkens und Seyns in dem eigenen Bewußtseyn fehlt, wenigstens unerwiesen ist und nicht bewiesen werden kann. Nun sagt aber Christus in dem vorliegenden Verse (46.), er allein habe den Vater gesehen als bei ihm seiend. Dieses εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ (der Syr. ܕܡܢ ܐܠܗܐ, die Vulg. qui est *a* Deo h. e. in vicinia Dei: Wahls clavis N. T. unter παρὰ n. 1.) streift nahe an das παρὰ σοί (XVII, 5. der Syr. ܠܘܬ, apud te nach der Vulgata), wie an das πρὸς τὸν θεὸν (I, 1. der Syr. ܠܘܬ, Vulg. apud Deum, V. 18. εἰς τὸν κόλπον τ. π. Sprüchw. Sal. VIII, 30. אצלו juxta, prope Deum) und ist folglich auf ein Jesu ausschließendes Sehen Gottes nach seiner transcendentalen Ichheit zu beziehen. Erklären wir nun diese Worte aus der durchaus parallelen Stelle (Matth. XI, 27.), so ist das Sehen und Schauen des Vaters ein relativ besseres Erkennen desselben, welches Jesus der Offenbarung Gottes (ἀπεκάλυψας V. 25.) im Laufe seines irdischen Berufes verdankt. Nach dem Johannes aber kann ἑώρακεν nur ein unmittelbares Schauen des allen anderen

Geiſtern unzugänglichen Lichtglanzes (φῶς ἀπρόσιτον 1 Tim. VI, 16.) Gottes bezeichnen, welches die Gnoſis dem in der Nähe des Pleroma wohnenden Eingebornen allein zuſchrieb. Denn daß die Gnoſe in ihren Quellen weit über das chaldäiſche Exil der Juden hinausreicht, folglich keine Ausartung (Histoire critique du Gnosticisme par Mr. *Matter*. Ed. 2. Paris 1843. I, 114 s.), ſondern ſogar ein Verbindungsmittel des Chriſtenthums mit dem Judenthume und Heidenthume war (v. Bauers chriſtl. Gnoſis. Tübingen 1835. S. 124 ff.), darf man nun als eine erwieſene Thatſache betrachten, deren geſchichtliche Feſtſtellung für einen großen Theil unſerer heiligen Bücher und ihre genetiſche Erklärung ungemein folgenreich iſt und künftig werden wird. Wie ſchwierig es aber ſei, ſich für die proſaiſch klare Anſicht der Synoptiker, oder des überſchwänglich tranſcendirenden Johannes zu entſcheiden, iſt von ſelbſt klar, weil wir hier an der Grenze der menſchlichen und übermenſchlichen Erkenntniß ſtehen, die der Geſchichtſchreiber nicht zu überſchreiten ermächtiget iſt. Soviel aber darf er bemerklich machen, daß es ſich bei dieſem Zwieſpalte der Meinungen nur um die Modalität der Erkenntniß Gottes, nicht aber um eine Verſchiedenheit ihres Inhaltes handelt, weil Jeſus nur eine ausſchließende Vollkommenheit derſelben anſpricht, um den Beweis zu führen, daß er das Himmelsbrot ſei, welches der Welt das ewige Leben gewähre (V. 47—50.).

Wie ungewöhnlich nun auch dieſe Perſonification war, ſo ließ ſie ſich doch noch immer durch Beiſpiele aus den Büchern der Propheten rechtfertigen und war in keinem Falle kühner, als die Verſicherung, daß er das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit, die Auferſtehung und das Leben ſei. In dem Gedankenwechſel der Morgenländer, die ſich ſo gern in der Region des Figürlichen und Bildlichen bewegen, ſind ſolche menſchliche Redetypen ſehr verzeihlich, und es würden ſich daher auch die Kapernaiten vielleicht hiebei beruhigt

haben, weil die Mittheilung neuer Offenbarungen Gottes, wenn sie nur die Grundlehren des Mosaism nicht erschütterten, damals keineswegs verboten war. Aber Jesus bleibt nicht bei der buchstäblichen Versicherung stehen, daß er das von Gott verordnete himmlische Lebensbrot, oder der Urheber einer neuen Religionslehre sei, sondern schreitet nun zu der neuen und noch kühneren Behauptung fort (V. 51.): dieses Brot sei sein Fleisch, oder Leib, welchen er für das Leben der Welt darbringen werde. Menschenopfer waren zwar zu den Zeiten Abrahams und der Richter unter den Phöniciern und Kananitern herrschend, giengen von ihnen nach Kreta in den Cultus des Minotaurus über und iene verleiteten die Israeliten häufig zum Feueropfer ihrer Kinder in den glühenden Armen des Moloch (*Seldenus* de Diis synt. I. c. 6. und besonders *Gesenius* in den monumentis scripturae Phoeniciae. Lips. 1837. I., 453.); sie waren aber schon von Moses verboten (3 B. XVIII, 21.) und den späteren Juden ein Greuel (Weish. Sal. XII, 5.). Jede Anthropophagie, auch nur die bildliche, mußte daher an sich schon iüdischen Zuhörern mit Recht mißfallen. Dennoch begünstigte diesen Tropus der Sprachgebrauch auf eine gedoppelte Weise; einmal dadurch, daß Brot (לחם) auch Fleisch bezeichnete, wie man das bei den Hebräern und Arabern findet, und dann noch besonders durch die Uebertragung des Essens auf die Leidenschaften des Hasses (Hiob XIX, 22. und daselbst die Anm. von Schultens) und der Liebe (Offenb. Joh. X, 10. das Buch essen, für: sich seinen Inhalt aneignen), durch die Jesus nach seiner Erhöhung am Kreutze Alle zu sich ziehen wollte (XII, 32.). Nur der leidende und sterbende Menschensohn konnte den hierarchischmessianischen Träumen des Judenthums ein Ende machen und die Herzen seiner Freunde für die Aufnahme eines unsichtbaren und heiligen Gottesreiches erwärmen (Luk. XVII, 21.). Selbst die Rabbinen dachten sich eine genauere

Kenntniß der messianischen Zeit als ein Essen des Messias (אכול את משיח) und schon Lightfoot (horae ad Jo. VII, 51.) hat das durch ein merkwürdiges Beispiel bewiesen. Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω V. 51. fehlen allerdings in Tischendorfs Palimpsest, welcher zwischen ἐστὶν und ἣν zwar einen Punct, aber keine Litur, oder Lücke hat, finden sich aber bei dem Syrer und in der Vulgate als wesentliche Bestandtheile ihres Textes: quem vescendum exhibebo, also in einer individuelleren Beziehung, als τίθημι (X, 18.). Sie sehen indessen einer Glosse ähnlich und haben auf den Sinn keinen wesentlichen Einfluß, weil das vorhergehende δώσω unzweifelhaft ächt ist. Jesus will in iedem Falle soviel sagen: wie die Erkenntniß Gottes Quelle des ewigen Lebens und meine Speise ist (Joh. IV, 34.): so wird das künftige Bekenntniß meines Todes Bedingung des Heils und der Theilnahme an dem ewigen Leben, folglich eine Speise des Geistes (βρῶμα πνευματικὸν 1 Kor. X, 3.) für meine Jünger seyn. Diesen Gedanken noch eindringender zu machen, sezt er ihn auch mit dem Trinken seines Blutes (V. 54.) in Verbindung, die heiligende Kraft seines gewaltleidenden Opfertodes (XVII, 19.) zu bezeichnen; nennt dann die Aneignung dieses Glaubens wiederholt eine wirkliche Seelenspeise (V. 54.), und sezt, um über den mystisch-allegorischen Sinn der Worte, den man seiner prägnanten Wirklichkeit wegen einen grammatisch-figürlichen nennen kann, keinen Zweifel übrig zu lassen, die summarische Erklärung des ganzen Vortrages hinzu (V. 57.): wie ich mein geistiges Leben (V, 16.) vom Vater habe, so wird der, welcher mich ißt, die Kraft meines Todes (Phil. III, 10.) wahrnehmen und durch mich zum ewigen Leben gelangen. Der Erfolg hat das an allen würdigen Verehrern Jesu in der damaligen Gegenwart und nahen Zukunft bewährt (1 Petr. I, 3.), und hiernach ist folglich auch der wahre Sinn des

Auferweckens am lezten Tage (V. 54.) zu bestimmen. Man hat oft gefragt, ob dieser Abschnitt vom heiligen Abendmahle handele, oder nicht, und selbst Luther und Calvin haben sich hierüber bald beiahend, bald verneinend ausgesprochen. Diese räthselhaft scheinende Antwort ist auch die einzig wahre und richtige. Von einer äußeren, wie wir das nun nennen, sacramentlichen Handlung war die Rede nicht, weil der Tod Jesu, welchen er in Aussicht stellte, noch fern war und es auch zur Zeit an der Passahfeier, als dem eigentlichen jüdischen Haltpuncte des Abendmahles fehlte. Dennoch ist in dem Essen und Trinken des sich für das geistige Heil der Welt aufopfernden Menschensohnes die Fundamentalidee desselben enthalten; Jesus hat diesen freiwillig erduldeten Tod als das Ende des jüdischen und heidnischen Opferdienstes, zugleich als den höchsten Punct seiner sittlichen Vollendung und Gemeinschaft mit dem Vater betrachtet; diese religiöse Weihe in dem entscheidendsten Augenblicke seines irdischen Daseyns wollte er durch ein bildliches Essen und Trinken der beiden wesentlichen Merkmale seiner Individualität in der Erscheinung von einem Geschlechte zum anderen fortsetzen und so den höchsten, heiligsten und segensreichsten Moment seines himmlischen Berufes in dem Leben iedes Einzelnen zur Begründung seines Heils in und mit Gott wieder hervorrufen. Das ist der eigentliche Richtpunct der an reiner, idealer und religiöser Mystik so reichen Lehre von der geistigen Gemeinschaft mit dem für die Welt in den Tod gehenden Menschensohne, welche in der Abendmahlsfeier nur darum noch anschaulicher und ergreifender hervortritt, weil die lezte Stunde Jesu immer näher kam, und das an sich schon symbolische Essen seines Leibes und Blutes durch die einfachen Elemente des Brotes und Weines ein neues Symbol erhielt, wodurch die Erinnerung an seinen Tod dem Gemüthe noch tiefer eingeprägt und zur geistigen Anschauung gebracht wurde. Das Alles

wird in dem Abschnitte von der Einsetzung des Abendmahles zu seiner Zeit in nähere Erwägung kommen.

Genau damit hängt die Lösung des Mißverständnisses zusammen, welches die Beharrlichkeit Jesu bei diesem Ideenbilde veranlaßt hatte (V. 60—71.). „Viele seiner Schüler, welche das hörten, sagten hierauf: das ist ein hartes Wort, wer kann das anhören! Jesus, der es ohne weitere Veranlassung wahrnahm, worüber seine Schüler unwillig waren, redete sie nun selbst an. Kann das für euch schon anstößig seyn, (was werdet ihr erst sagen), wenn ihr den Sohn des Menschen dahin sich aufschwingen seht, wo er vorher war? Der Geist bringt Leben, das Fleisch nützt zu nichts. Die Worte, welche ich zu euch spreche, sind Geist und Leben. Aber es sind Einige unter euch, welche nicht glauben; denn Jesus wußte es vom Anfange an, wer ihm glaubte und wer sein Verräther seyn würde. Nun fuhr er fort: darum habe ich euch gesagt, es könne Niemand zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben sei. Das veranlaßte denn Viele unter ihnen, von ihm abzufallen und nicht mehr mit ihm umherzuziehen. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: wollet auch ihr mit ihnen mich verlassen? Hierauf antwortete Simon Petrus: Herr, zu wem sollten wir übergehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben es gläubig erkannt, daß du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist. Aber habe ich denn, erwiederte Jesus, nicht euch Zwölfe zu meinen Schülern erwählt, und doch ist Einer unter euch ein Verräther? Das bezog sich auf Judas, Simons Sohn, den Ischkarioten, denn der war einer von

den Zwölfen und wurde in der Folge sein Verräther.

Die Festigkeit und Folgerechtigkeit, mit welcher Jesus das Bild vom Brote und Fleische in seinen Vortrag verwebte, hatte Vielen seiner Schüler, namentlich aus der zweiten Classe seiner Zuhörer hart (V. 60. σκληρὸς, der Syr. ܩܫܐ ܡܠܬܐ dura oratio, nicht nur unverständlich, δυσνόητος 2 Petr. III, 16. sondern auch σκανδαλίζων, anstößig, an den Genuß des heidnischen Opferfleisches erinnernd, ein ὀξύμωρον) zu seyn geschienen. Das nahm Jesus an ihren Blicken und Mienen wahr (V. 61. ἐν ἑαυτῷ, Syr. ܒܢܦܫܗ ohne von ihm angeredet und zur Antwort veranlaßt zu werden) und kam ihnen mit der beruhigenden Anrede entgegen: es sei das kein gegebenes, sondern genommenes Aergerniß; dessen müßten sie sich um so viel mehr enthalten, als ihnen bei seinem bevorstehenden Hingange zum Vater (XII, 32. XVII, 11.) ein Licht über den wahren Sinn seiner Worte aufgehen werde. Von einer sichtbaren ἀνάβασις in den Himmel ist eben so wenig die Rede, als III, 13. von einer anschaulichen κατάβασις, weil beiden Ausdrücken nur das Kommen und Hingehen zum Vater unterliegt. Der nun folgende vielgedeutete Spruch (V. 63.) ist von dem in der jüdischen Hermeneutik oft besprochenen Unterschiede der Schrift (כתוב, syr. ܟܬܝܒ) und ihrem höheren Sinne (רוח, πνεῦμα, 2 Kor. III, 6. ܪܘܚܐ) genommen, auf welchen sich Paulus als eine aus den Synagogen wohlbekannte Gnome beruft: der Buchstabensinn tödtet (Jakob. II, 17.), der geheime, geistige Sinn belebt. Weil aber gerade das Fleisch des Menschensohnes den Zuhörern anstößig geworden war, so sagt Christus für γράμμα σὰρξ, oder σῶμα. Denn wie der Buchstabe in der Schrift, so wie der Laut in der Rede der Körper, oder das Fleisch des Gedankens, mithin unfruchtbar (νοῦς ἄκαρπος 1 Kor. XIV, 14.) ist, so sei dafür der höhere Sinn der Geist, oder

die belebende Kraft, (δύναμις τῆς φωνῆς, ebend. V. 11.), welche allein Erkenntniß der Wahrheit gewährt. Das könne ihnen nicht unbekannt seyn, da er überall in seinen Vorträgen Bild, oder Gleichniß, und Geheimniß, oder höheren Sinn (Matth. XIII, 11.) unterscheide und selbst das Volk ihn nicht immer buchstäblich, sondern im vollen Sinne der inneren Gewalt der Rede (ebend. VII, 29.) zu verstehen und zu fassen wisse (vgl. VI, 68.). Dieses Absehen von dem buchstäblichen Wortsinne fordere allerdings eine gewisse Erhebung des Geistes, welcher der gemeine Zuhörer noch nicht fähig sei, und darum habe er auch wiederholt erklärt, daß Niemand sich zu ihm wenden könne, dem diese geistige Empfänglichkeit nicht von oben herab verliehen sei (V. 65.). Das war nun für Viele (V. 66.) abermals ein hartes, verletzendes Wort: sie traten zurück und nahmen von nun an keinen Theil mehr an seinem Unterrichte. Aber weit entfernt, durch diesen Abfall entmuthigt zu werden, überließ es der unerschrockene Herr und Meister auch seinen Esoterikern, sich an die Abtrünnigen anzuschließen (V. 67.), und als sich Petrus für die unerschütterliche Treue seiner Schüler verbürgen wollte (V. 68 f.), gab ihm der erhabene Meister zu verstehen, daß sich auch in ihrer Mitte ein verrätherischer Widersacher (V. 70. διάβολος, der Syr. ܣܛܢܐ, Satan, vgl. Matth. XVI, 23.) finde, dessen Zweideutigkeit ihm nicht entgangen sei. So endigte sich eine Unterredung Jesu, die für die hohe Weisheit, die tiefe Erfassung seines göttlichen Berufes und die unerschütterliche Standhaftigkeit seines Geistes ein herrliches Zeugniß ablegt. Der Schluß des ganzen Vortrages wird in einem der folgenden Abschnitte wieder aufgenommen werden.

Sieben und vierzigstes Kapitel.

Das Gespräch Jesu mit den Pharisäern über den Werth der Satzungen und mit der heidnischen Mutter einer dämonischen Tochter.

Nach dem Matthäus und Markus.

I. Das Gespräch über die Tradition.

Während dieses Aufenthaltes Jesu in Galiläa gaben ihm einige Schriftgelehrte von der pharisäischen Secte Veranlassung, sich über das Verhältniß der jüdischen Ueberlieferung zu dem mosaischen Gesetze auszusprechen. Die beiden ersten Evangelisten sind hier unsere Gewährsmänner, und der erste unter ihnen theilt uns, iedoch ohne nähere Bezeichnung des Ortes dieser Unterhaltung, Folgendes mit (K. XV, 1—20.). „Damals kamen pharisäische Schriftgelehrte aus Jerusalem zu Jesu und fragten ihn: warum übertreten deine Schüler die Satzung der Aeltesten durch die Unterlassung des Händewaschens bei der Mahlzeit?“ Hierauf antwortete er: warum übertretet ihr das Gebot Gottes durch eure Satzungen? Gott hat euch das Gebot gegeben: „du sollst Vater und Mutter ehren“ und „wer Vater, oder Mutter schmähet, der soll am Leben gestraft werden.“ Ihr aber lehret: wer zu dem Vater, oder der Mutter spricht: „eine Tempelgabe soll seyn, womit ich dir helfen könnte,“ der darf sich der Pflicht, Vater, oder Mutter zu ehren, entziehen. Ihr Heuchler, mit Recht hat von euch Jesaias geweissaget: dieses Volk nähert sich mir mit seinem Munde und verehret mich mit seinen Lippen, aber sein Herz ist fern von mir. Fälschlich ehren sie mich durch den Vortrag von Lehren, welche menschliche Gebote sind. Nun

wandte er sich zu dem Volke, und rief ihm zu: achtet wohl auf das, was ich sage: Nicht das, was zum Munde eingehet, verunreiniget den Menschen, wohl aber verunreinigt ihn das, was von dem Munde ausgehet. Da traten seine Schüler zu ihm und sprachen: hast du bemerkt, welchen Anstoß die Pharisäer an diesen Worten nahmen? Er aber erwiederte ihnen: iede Pflanze, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzet hat, muß mit der Wurzel ausgerissen werden. Lasset sie immer: sie sind blinde Führer der Blinden. Da nahm Petrus das Wort und sagte: erkläre uns doch diesen Denkspruch. Ihm antwortete Jesus: seid auch ihr noch so unverständig? Begreift ihr denn nicht, daß Alles, was zum Munde eingehet, das nimmt seine Stelle in dem Magen ein und wird dann wieder in den Abtritt ausgeworfen. Was aber von dem Munde ausgehet, das kommt aus dem Herzen hervor und dieses verunreiniget den Menschen. Aus dem Herzen aber kommen böse Vorsätze, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugnisse, Lästerungen. Diese verunreinigen den Menschen: das Essen aber mit ungewaschenen Händen verunreiniget den Menschen nicht."

Die pharisäische Secte war bekanntlich der Zahl nach die überwiegende in dem hohen Rathe der Hauptstadt und unterhielt namentlich mit den von Jerusalem abhängigen Synagogen eine nähere Verbindung (AG. IX, 2.). Es besuchten daher einzelne Abgeordnete iener Behörde die Provinzen fleißig und waren besonders auf dieienigen Lehrer aufmerksam, welche von den Grundsätzen des Pharisäism abwichen, an deren Spitze das Dogma von der Ueberlieferung stand. Sie theilten nemlich ihr eigenes System in Lehren, welche aus bloßer Vernunft und Speculation geschöpft werden, und in

positive Lehren der Schrift, welche an sich schon eine göttliche Autorität haben, weil sie Gott selbst ihren Verfassern mitgetheilt hat. Nun war ihnen zwar die spätere Erfindung und Verbreitung der Schreibekunst wohlbekannt und sie wußten daher von der Inspiration des sogenannten, heiligen Buchstabens nichts. Sie lehrten vielmehr: Moses habe das Gesez zwar auf Sinai empfangen (קבל תורה מסיני), es aber mündlich auf Josua, und die Propheten bis auf die Zeit der großen Synagoge fortgepflanzt (מסרה), und die Mitglieder derselben hätten dann durch die nöthigen Zusätze einen Zaun um das Gesetz gezogen (סיג עשו לתורה, Mischna *Pirke Abbot* c. I. §. 1.), aus welchem die eigentliche Tradition (קבלה, *παράδοσις*) entstanden sei. Weil nun Jesus sowohl in seinen Vorträgen, als im geselligen Leben von diesen verzäunenden Geboten und Verboten wenig Kenntniß nahm, und namentlich die hergebrachten Ablutionen vor und nach der Mahlzeit unterließ; so stellten ihn hierosolymitanische Theologen über diese ihrer Meinung nach anstößige Licenz zur Rede, iedoch mit der Vorsicht, daß sie ihren Tadel nicht gegen den Meister selbst, sondern nur gegen die Schüler richteten. Die Frage war schon ihrer Natur nach invidiös, weil sich der ästhetische Sinn bei den Menschen immer früher ausbildet, als der moralische, und man daher im geselligen Leben weit eher eine ehrbare Lüge, oder einen feinen Betrug, als einen Fehler gegen den äußeren Anstand und namentlich gegen die gefällige Sitte der Reinlichkeit verzeiht. Das Waschen der Hände vor Tische war daher eine, bei den Persern, Griechen und Römern, allgemeine Sitte; Moses hatte es zwar nicht unmittelbar, aber doch indirect durch seine Vorschriften über Verunreinigungen und verbotene Speisen (3 Mos. XXI, 4. 4 Mos. VI, 7.) angeordnet, und in der Mischna selbst sind diesem Gegenstande zwei besondere Tractate von den Reinigungen (טהרות) und Abwaschungen (מקרואות, de lavacris) gewidmet. Dennoch geht Jesus

auf die an ihn gerichtete Frage gar nicht ein, sondern führt sie durch eine unerwartete Recrimination sofort auf das Verhältniß der Tradition zu dem göttlichen Gesetze überhaupt zurück. Ihr wisset, sprach er (V. 4.), daß Gott geboten hat, Vater und Mutter zu ehren (2 Mos. XX, 12.) und daß er ihre verächtliche Behandlung (κακολογῶν, מקלל, 2 Mos. XXI, 17.) am Leben bestraft wissen will. Dennoch lehrt ihr nach eurer Satzung (V. 5.), wenn Jemand das Wort „Opfergabe" ausspricht, so kann er sich jeder Verbindlichkeit, seine Eltern zu ehren, entziehn. Der Syrer giebt uns diesmal die Worte Jesu buchstäblich in der aramäischen Sprache wieder. ܩܘܪܒܢ ܗܘ ܕܠܟ ܕܬܬܦܥ ܒܝ, donum esto, quo a me juvari queas: in der talmudischen Sprache קרבן שאת הנעזת בי. Das mosaische Korban, die Opfergabe, (3 Mos. VII, 33.) ist nemlich gleichbedeutend mit dem damals gebräuchlichen קוֹנָם, votum esto, einem Worte des Interdictes, mit dem sich der Gelobende von einem Gegenstande gänzlich lossagte, so daß er über ihn, wie über eine dem Tempel geheiligte Gabe gar nicht mehr verfügen konnte (Mischna im Tractate נדרים, de votis c. I, 2.). Wenn also ein undankbarer Sohn sich von seinen Eltern gänzlich trennen wollte, so durfte er nur Konam sagen, und es war dann iede Gabe kindlicher Dankbarkeit schon im Voraus ebenso in Beschlag genommen, wie sich die Insulaner Polyneiens mit einem ähnlichen Worte von Allem lossagen, was sie für „gottgeweiht" erklären. Eben so faßt der Syrer das dunkle καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ, ܘܠܐ ܬܟܒܕ ܐܦ, so tunc non honorabis, als Apodosis: ἔξεστιν αὐτῷ μὴ τιμᾶν, so darf er Vater und Mutter nicht ehren, wie es auch von Winer in der fünften Ausgabe seiner Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (Leipzig 1844. S. 674.) gefaßt wird. Sogar das gewählte ἠκυρώσατε (V. 6.) tritt hier vor dem aramäischen Originale (Syr. ܒܛܠܬ̈ܘ, exauctoravistis, irritum fecistis) zurück. Auf diesen aramäischen Urtext

unſeres helleniſtiſchen Evangeliums zurückzukommen, fordern nun noch beſonders die Worte (*μάτην σέβονταί με* (V. 10. vgl. Jeſ. XXXX, 13.), welche weder bei dem Propheten zu finden, noch von Jeſu geſprochen worden ſind, weil das hebräiſche ויהי von den Alexandrinern mit והה 1 Moſ. I, 2. verwechſelt worden iſt, und zwar nach dem Grundſatze der LXX (Frankels Vorſtudien der Septuaginta. Leipzig 1841. S. 79 ff.), den hebräiſchen Text nach der herrſchenden Erklärung der Schulen im Griechiſchen wiederzugeben. Mit dieſer Hermeneutik aber war Jeſus eben ſo wenig einverſtanden, als die Galiläer mit der Zuläſſigkeit der alexandriniſchen Verſion in ihren Synagogen. Eine aramäiſche Grundlage des griechiſchen Matthäus muß daher bei unſerer Stelle vorausgeſezt werden. Mit welchem Ingrimme nun auch die Schriftgelehrten dieſe kurze Strafrede vernommen haben mögen, ſo muß man ihnen doch die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie die Faſſung nicht verloren, ſondern die prophetiſche Freimüthigkeit des ſie zurechtweiſenden Lehrers zu achten wußten. Jeſus ſelbſt beugte daher einer zu befürchtenden Altercation mit ihnen durch eine Wendung an das Volk vor (V. 10.), dem er nun das Ergebniß der vorhergegangenen Unterredung als Sieger in dem ſtillſchweigend beigelegten Zwiſte mittheilte. Der hier ausgeſprochene Grundſaz, daß keine materielle Speiſe unrein, oder wie ſich Paulus ausdrückt (1 Tim. IV, 4.), daß Alles gut und nichts verwerflich ſei, was mit einer Lobpreiſung des Schöpfers hingenommen wird, gieng nun offenbar weit über die Frage von dem Händewaſchen hinaus, hob einen bedeutenden Theil des moſaiſchen Geſetzes von den Speiſeverboten (3 Buch K. XI.) und den mit ihnen zuſammenhängenden Verunreinigungen gänzlich auf und riß folglich im geſelligen Leben die Scheidewand nieder, welche Juden und Heiden bisher getrennt hatte. Es fiel mit dem Spruche Jeſu nicht nur ein bedeutender Theil der phariſäiſchen Tradition, ſondern auch der moſaiſchen Legislation ſelbſt, ſei es nun, daß

Jesus diese und ähnliche Gebote für spätere Zusätze der Vorfahren hielt, oder, was allerdings wahrscheinlicher ist, daß er dergleichen statutarische Gesetze mit der allgemeinen Offenbarung Gottes (Joh. VI, 45.) unvereinbar fand. In Galiläa, wo Juden und Heiden in genauerer Verbindung lebten, waren freiere Ansichten dieser Art allerdings schon früher herrschend; aber sie würden bei den Aposteln (AG. X, 15.) und in Jerusalem selbst (XV, 5. 29.) nicht so frühe in das Leben der Neubekehrten übergegangen seyn, wenn sich Christus nicht hierüber mit unumwundener Freimüthigkeit erklärt und ausgedrückt hätte. Die Lebensfrage auf dem Gebiete der allgemeinen Religion (V. 13.), ob eine Pflanze von Gott gepflanzt, das heißt, eine Lehre von Gott geoffenbaret sei, oder nicht, kann nun und nimmermehr buchstäblich, oder nur durch individuelle Autorität, sondern einzig und allein nach der göttlichen Idee und ihrem Bewußtseyn in uns erörtert, geprüft und entschieden werden, und es trifft folglich der hier ausgesprochene Grundsaz Jesu mit einem anderen (Joh. VI, 63.), welcher bereits oben erörtert wurde, genau zusammen. Das ganze Lehrgebäude der Pharisäer beruhte auf der absoluten Autorität des heiligen Buchstabens und der Satzung; Jesus aber nennt diesen Unterricht die Führung eines Blinden durch den anderen, und will iede Gemeinschaft mit solchen unwissenden Lehrern abgebrochen wissen (V. 14.). Das wahre Princip des Christenthums kann folglich nur ein sehendes, oder den eignen Gebrauch eines gesunden Geistesauges voraussetzendes (Matth. VI, 21.) und in dem sittlichen Selbstbewußtseyn gegründetes (Joh. VII, 17. 1 Thess. V, 21.) seyn. Soweit dachte nun freilich Petrus nicht, weil er sowohl in dem Worte Jesu von der Pflanze, als von dem Eingehen in den Mund ein bloßes Lehrbild (V. 15.) fand; aber Jesus verweißt ihm auch diese Unachtsamkeit als einen großen Unverstand (V. 16. ἀκμήν, der Syrer ܥܕܡܐ usque nunc, die Vulgata adhuc,

eigentlich adeo, so sehr, weil hier eben sowohl die ἀκμή der Zeit, als der Unbesonnenheit gefunden werden kann: vgl. Wetstein zu d. St.), sezt hierauf eine weitere Erklärung seiner an sich selbst deutlichen Worte hinzu und läßt hiebei auch das Schlußwort (V. 17. ἀφεδρών, der Syr. ܒܬܪܬܟܝܬܐ per purgationem, die Vulgata besser secessum, hebr. בית כסא, chald. בית כריא, latrina) nicht fehlen. Nun war die Grenzlinie zwischen dem Physischen und Sittlichen scharf gezogen (V. 18 f.) und mit ihr auch der Unterschied einer körperlichen und moralischen Verunreinigung in das hellste Licht gesezt. Markus (VII, 1 — 16.) ist diesmal ausführlicher, als Matthäus, doch mehr als Ausleger und Paraphrast, wie als ergänzender Geschichtschreiber, weil die auswärtigen Gemeinden, für welche er schrieb, mit den iüdischen Gebräuchen weniger bekannt waren, auf welche sich die Unterredung bezog. So sezt er zur Erläuterung hinzu (V. 1.): die Pharisäer hätten bei Tische wahrgenommen, daß die Schüler Jesu mit ungewaschenen Händen erschienen wären und darüber ihre Unzufriedenheit zu erkennen gegeben (ἐμέμψαντο). Dann verbreitet er sich über die pharisäische Satzung des Händewaschens mit hohler Hand (πυγμῇ, pugno usque ad carpum), und in Rücksicht der Gegenstände über das Waschen der auf dem Markte eingekauften Speisen (V. 4.), der Becher, kleinen Trinkgeschirre, metallnen Gefäße, Stühle und Sophas (κλίνη). Er kommt sogar noch einmal hierauf zurück (V. 8.), den hohen Werth zu bezeichnen, den die Pharisäer auf diese Sitte gelegt hätten. Die Stelle vom Korban (V. 11.) ist durch seinen Bericht nicht deutlicher geworden; doch ergiebt sich, daß auch bei ihm (V. 12.) das καὶ μηκέτι als Apodosis steht, und daß diese Satzung durchaus dem vierten Gebote widerspricht. Zulezt erklärt er, wie seine Lehrer Petrus und Paulus, daß kein äußerer Genuß der Speisen, auch keine Modalität ihres Genusses bei dem Händewaschen

vor, oder nach der Mahlzeit, den Menschen sittlich verunreinige (V. 15.), und spricht sich folglich gegen diesen Theil des mosaischen Gesetzes und der Satzung mit gleicher Bestimmtheit aus.

Fragt man nun nach dem Ergebnisse dieser Untersuchung für die dogmatische Lehre von dem Werthe der Ueberlieferung in der christlichen Glaubenslehre; so muß man gestehen, daß in einem Zeitraume von dreihundert Jahren, das heißt von Chemniz an bis auf Marsh und seine Freunde wenig zur Beilegung dieses alten Zwistes geschehen ist. Die Reformatoren, einmal an das Zaunziehen der Pharisäer, iedoch im umgekehrten Sinne des Wortes, gewöhnt, waren hier des Stoffes viel zu wenig mächtig und schritten sowohl in dem Dogma von der exclusiven Autorität des Kanon, als von der Verwerflichkeit der Erblehre viel zu rasch vorwärts, als daß es zwischen ihnen und den beiden katholischen Kirchen des Morgenlandes und Occidentes zu einem friedlichen Einverständnisse hätte kommen können. Man muß also, gleichviel, ob man wolle, oder nicht, die Frage nach bestimmten Ansichten und Principien im Allgemeinen wieder aufnehmen, um die schwache und hinfällige, sowie die starke und unwiderlegbare Seite der Tradition kennen zu lernen. Wird sie, wie das der Sprachgebrauch aller nur halbgebildeten Völker lehrt, als eine geistige Erbschaft, oder als Fortpflanzung der Kenntnisse und Sitten eines Geschlechtes auf das andere gedacht: so ist in iedem Falle die Unentbehrlichkeit, in den meisten aber auch der Werth derselben in allen Wissenschaften, folglich auch in der Glaubenslehre entschieden. Unsere heilige Bücher selbst sind durch Tradition in unsere Hände gekommen, und ohne diese wüßten wir vielleichlt gar nicht, daß sie heilig und göttlich sind. Wenn wir höher stehen, als unsere Väter, so verdanken wir das nur dem Pfunde, welches sie erwarben und in unsere Hände legten. Denn ohne dieses Inventar würden wir auf dem Gebiete des Wissens schlechte

Geschäfte gemacht und kaum noch einzelne Bruchstücke alter Gewohnheit und Gesittung gerettet haben. Gehen wir hingegen in der Bildung des Geistes zurück, wie das zu allen Zeiten geschah und noch iezt in einzelnen Ländern geschieht; so hält uns doch die in das Gemeinbewußtseyn übergegangene Cultur unsrer Vorfahren von einem noch schnelleren und tieferen Falle zurück, und es ist dann erst unseren Kindern und Kindeskindern das Schicksal vorbehalten, die geistige und sittliche Verwandtschaft mit ihren Altvorderen durch die offene That wieder herzustellen. Es hat folglich iedes Volk seine mündliche Tradition; auch das iüdische wurde durch seine den Persern und Chaldäern, den Griechen und Römern abgewonnenen Kenntnisse klüger; auch wir Europäer haben Vieles aus dieser Quelle geschöpft, und wenn die künftigen Geschlechter von uns lernen werden, wie wir das mit Zuversicht erwarten dürfen, so wird es sehr die Frage seyn, ob wir ihre Lehrer durch unsere Bücher, die wie Schwämme aufwachsen und verschwinden, oder durch unseren Unterricht und unsere Sitten und Thaten seyn werden. Auch der Menschensohn, vielleicht schon durch seine Lehrer auf die schwache Seite des iüdischen Messianism aufmerksam gemacht, war ein Kind seiner Zeit (Matth. XVI, 2 f.); er sprach in iüdischen Typen und Bildern zu seinen Zeitgenossen; er hat die Tradition der Vorfahren sogar in der Bergrede (Matth. V, 21 ff.) zur Grundlage seines Unterrichts gewählt; er hat sie auch keineswegs unbedingt sondern nur insofern verworfen, als sie Menschengebote enthielt (XV, 9.), genau wie wir die heiligen Bücher des neuen Bundes aus den Händen der alten Kirche erhielten. Wer daher die Erblehre überhaupt verwirft, ist nicht mehr ein Protestant, sondern ein Ultraprotestant, der nicht einmal die Sonntagsfeier, die Kindertaufe und abendländische Abendmahlsfeier als christliche Lehre zu vertheidigen vermag. Aber eben so wenig kann die Erblehre, die schriftliche, oder mündliche, die morgenländische,

oder abendländische, so wie sie sich iezt nach langen Zwischenräumen gestaltet hat, sofort für wahr und verbindlich gehalten werden. Sie geradezu für bloße Dichtung zu erklären, ist man zwar keineswegs berechtiget. Es finden sich zum Beispiele in der Geschichte der Mutter des Herrn einzelne Züge, die in den Evangelien bereits angedeutet, in der iohanneischen Tradition weiter ausgezeichnet sind und daher eines gewissen Grades der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren. Dafür trägt die Ausschmückung und Ausführung dieses Gemäldes mit allen Farben der Himmelskönigin und der guten Mutter heidnischer Götter so viele Spuren der Uebertreibung und Excentricität an sich, daß man ohne ekstatische Verdrehung der Augen und des Verstandes, ia ohne kühne Abgötterei es nie auch nur zur Erfassung der Wirklichkeit dieser Anschauung bringen kann. Die Kirche hat das selbst schon in Beziehung auf die apokryphischen Evangelien (B. I. S. 90 ff.) eingeräumt und muß es von der traditionellen Biographie aller ihrer Heiligen zugestehen, weil sie mehr der Legende, als Geschichte angehört. Es ist also auf iede Ueberlieferung die heilige, wie die profane, die historische, wie die didaktische, die dogmatische, wie die moralische, der Grundsaz anzuwenden, daß sie niemals, eine geschlossene Anschauung, nie einen festen Begriff, sondern immer nur eine wogende Luftgestalt darbietet, weil sie, wie die Fama Virgils im Fortgehen von einem Munde zu dem anderen wächst, sich neugestaltet, umgestaltet, zulezt verunstaltet, und der Fabellehre anheimfällt, aus der sie dann keine Macht der Welt wieder herausführen kann. Insofern also haben Christus und die Apostel auch die künstlich erfundenen Kirchenmythen (2 Petr. I, 16.) verworfen, und den blinden Glauben der bethörten Einfalt (1 Thess. III, 8.) von der freien Ueberzeugung unterschieden, als sie die Idee nicht unter die Herrschaft der Ueberlieferung, sondern umgekehrt iede Erblehre, auch die der großen und kleinen Concilien, unter die Regierung der

Wahrheit, des Geistes und der Vernunft (1 Joh. V, 6.) stellen. Das ist das Ende eines alten Zwistes für alle diejenigen, welche die apostolische Pflicht anerkennen, zur Vollkommenheit aufzustreben (Hebr. VI, 1 f.).

2. Das Gespräch Jesu mit einer heidnischen Mutter.

Nach Matthäus und Markus.

Bei dem ersten Evangelisten lesen wir Folgendes (XV, 21—28.). „Von hier aus begab sich Jesus weiter an die Grenzen von Tyrus und Sidon. Hier kam ihm ein kananäisches Weib aus dem angrenzenden Lande mit dem Geschrei entgegen: erbarme dich meiner Herr, Sohn Davids, meine Tochter leidet sehr an der dämonischen Krankheit! Hierauf antwortete er mit keiner Sylbe, so daß seine Jünger herbeikamen und ihn dringend baten: gieb ihr doch Bescheid, da sie uns mit ihrem Geschrei verfolgt! Nun antwortete er der Frau: ich bin nur zu den verirrten Schafen des Hauses Israel gesandt. Jezt trat sie näher, warf sich vor ihm nieder und sprach: Herr, hilf mir! Hierauf erwiederte er: es ist unschiklich, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündchen vorzuwerfen. Darauf sprach sie: ia, Herr, aber auch die Hündchen nehmen die Brosamen zu sich, die von ihrer Herren Tische fallen. Nun gab ihr Jesus folgende Antwort: o Frau, dein Vertrauen ist groß, es geschehe dir, was du wünschest! Und von der Stunde an wurde ihre Tochter gesund."

Die hier berichtete Reise Jesu nach dem nördlichen Galiläa bis an das Thal am Libanon und an die phönicische Grenze, auf welcher er nur von Einigen seiner Schüler begleitet wurde, scheint den Endzweck gehabt zu haben, den

sittlichen Zustand seines Volkes in allen Grenzen des Landes kennen zu lernen und seiner Umgebung zugleich eine Ansicht des heidnischen Lebens zu eröfnen. Das alte Sidon und Tyrus war von den Römern damals zu Syrien geschlagen worden, und das Weib, welches hier redend eingeführt wird, war der Geburt nach eine Phönicierin, der Religion nach aber eine Kananiterin, oder Heidin. Die Erscheinung eines jüdischen Weisen und Wunderthäters in diesen Gegenden war etwas Seltenes; sie kam daher auch zur Kenntniß der bedrängten Mutter, welche sich entschloß, ihn aufzusuchen und darum über die nahe Grenze (V. 22.) auf das galiläische Gebiet herübergekommen war. Sich ihm unmittelbar in seiner Wohnung, oder Herberge vorzustellen, erlaubte die jüdische und heidnische Sitte nicht; sie wartete ihn daher auf offener Straße ab, blieb aber in einiger Entfernung stehen, und trug ihm da ihre Bitte laut (ἐκραύγασεν ebendas.) mit wenigen Worten vor. An einen Dolmetscher zu denken ist hier ganz unnöthig, denn die phönicische Sprache war der aramäischen verwandt, und überdies pflegt sich an fast allen Grenzorten ein Patois zu bilden, welches ihren gegenseitigen Bewohnern verständlich ist. Der Vortrag bestand in wenigen Worten: ἐλεησόν με, syr. ܪܚܡ ܥܠܝ, miserere mei, υἱὲ Δαυίδ, ܒܪ ܕܘܝܕ, domine, fili Davidis: das erste Wort gleichbedeutend mit רבי, das zweite ein jüdischer Ehrentitel des Messias, welchen Jesus an einem anderen Orte von sich ablehnt (Matth. XX, 45.). Eben so kurz trägt sie den Gegenstand ihres Anliegens vor: ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται, filia mea graviter vexatur a daemone: epileptische Krämpfe und heftige Paroxysmen ihrer Tochter wurden auch von der heidnischen Mutter für Wirkungen eines bösen Geistes (ܫܝܕ) gehalten. Jesus antwortete nicht (V. 23.), und das haben Manche sehr voreilig als einen Beweis der Fühllosigkeit, der

Inhumanität und des jüdischen Nationalstolzes betrachtet. Dennoch wäre ein schnelles Eingehen auf die Bitte des armen Weibes tadelnswerthe Sentimentalität, ein kühnes Wagniß seiner Würde, so wie der Kraft seines Wortes und auch im glücklichen Falle ein ganz unnützes Beginnen gewesen. Der zudringlich genug scheinenden Heidin konnte nun eine Schaar epileptisch Kranker über die Grenze folgen, und wenn sie auch alle geheilt worden wären, so würde doch für den sittlichen Zweck der Sendung Jesu nicht das Geringste gewonnen gewesen seyn. Gerade das augenblickliche Schweben der Bittstellerin zwischen Furcht und Hofnung konnte den Grund ihres Herzens offenbaren, und, wenn sie diese Probe bestand, auch das Vertrauen bewähren, welches den geistlichen und körperlichen Beistand Jesu möglich machte. So tief blickten freilich die Schüler nicht, welchen nur das laute Nachschreien (V. 23.) des Weibes beschwerlich fiel, so, daß sie fast unwillig auf eine schnelle Abfertigung (ἀπόλυσον αὐτήν, syr. ܫܕܪ, entlasse sie, mache der Sache ein Ende) desselben antrugen. Das geschah denn auch (V. 24.), aber viel freundlicher und bestimmter, als es die Jünger erwarteten; denn Jesus war zunächst nur zu seinem Volke gesandt; er hatte hier seinen Wirkungskreis noch nicht abgeschlossen und konnte keinen neuen eröfnen, ehe jener vollendet war; und überdies bot sich ja in dem kaum angefangenen Gespräche der Phönicierin noch kein religiöser Berührungspunct dar, an welchen er seine psychologische Einwirkung auf sie hätte anknüpfen können. Das faßte das treue, aber schwache Mutterherz abermals nicht; es wollte nur Beistand und Rettung ohne auf die Bedingungen zu achten, unter welchen sie möglich war; so wiederholte die Kananiterin die vorige Bitte (V. 25.) ohne irgend einen neuen Grund zu ihrer Unterstützung hinzuzufügen, und nöthigte dadurch Jesum, sich zwar verständlicher, aber auch stärker und eingreifender auszudrücken. Es ziemt sich nicht (V. 26.

οὐκ ἐστι καλὸν, לֹא־יָפֶה, non decet, πρέπει), erklärte er nun geradezu, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündchen vorzuwerfen. Der Hebräer (2 Sam. XVI, 9.) und Syrer (ܠܟܠܒܐ, canibus) hat kein schmeichelndes Diminutiv (κυνάριον für das angemessenere κυνίδιον), mit welchem der helleniſtiſche Evangeliſt dieſes harte Wort ſchmeidigen will. Denn hart und verächtlich iſt dieſes Wort allerdings bei den Arabern, Griechen und Römern, im A. wie im N. T. (Matth. VII, 6. Offenb. Joh. XXII, 15.), und der Mann mit dem goldnen Munde (Chrysostomus homil. CXIX) verſchwendet ſeine Beredſamkeit, wenn er uns überzeugen will, Jeſus habe hier nicht an die Unreinheit und Verächtlichkeit der Hunde, ſondern an ihre Freundlichkeit und liebliche Geſittung (τὸ εὐνόϊκον τοῦ ζώου) gedacht. Aber nicht allein ſeine Sprache, auch der tief gewurzelte Separatiſmus ſeiner Schüler, der keine zarte Schonung der Heiden erlaubte, zwang ihn, ſich gerade ſo und nicht anders auszudrücken. Der kurze Sinn der Rede war zulezt doch kein anderer, als der, daß es unbemeſſen ſei, näher verbundenen Freunden eine ſchuldige Gabe zu entziehen, um ſie an eine Fremde wegzuwerfen, die auf ſie keinen Anſpruch hatte. Die Antwort der faſt beſchämten Mutter (V. 27.) vereinigt Zartgefühl, Demuth und Klugheit in einem ſeltenen Grade; ſie konnte ſich verlezt fühlen und mäßigte doch dieſe Empfindung durch die Vergegenwärtigung des wahren Verhältniſſes einer Götzendienerin zu einem rechtgläubigen Volke; ſie erniedrigt ſich nur, um ſich an der Großmuth Jeſu zu erheben und durch ſie die Wunden zu heilen, die ihr ſeine ſcheinbare Härte geſchlagen hatte. Das Bild von den abfallenden Brotgrumen gewinnt noch, wenn man ſich erinnert, daß der Morgenländer in dem Hofe ſeines Hauſes ſpeißt, wo Niemand das den Hunden mißgönnt, was von dem Abtragen der Schüſſeln auf den Boden fällt. Nun hatte Jeſus ſeinen Endzweck erreicht;

die reine, fromme Seele des Weibes war ihm aufgeschlossen; hatte sie schon kein Glaubensbekenntniß abgelegt, wie es die Schule fordert, so hatte sie doch großes Vertrauen zu ihm (V. 28.) bewiesen, welches eine edle Frucht des Glaubens ist. Mit einer Weisheit, welche immer die Ordnung Gottes vor Augen hat, rief er ihr daher zu: dein Wunsch werde erfüllt! Mit dieser Stunde begann auch die Genesung ihrer Tochter. Woher das, was doch jenseits der Grenze geschah, zur Kenntniß des Referenten kam? Von einer Danksagung der wiederkehrenden Mutter, die einem geschichtlichen Zeugnisse gleich zu achten wäre, wird nichts gemeldet. So bleibt in iedem Falle eine wunderbare und tröstliche Vorherverkündigung **Jesu** übrig, und daß diese bei der Jugend der Leidenden und der periodischen Natur ihrer Krankheit nichts Unmögliches in Aussicht stellte, leuchtet von selbst ein.

Markus fügt zu dieser Erzählung seines Vorgängers zwar nichts Neues hinzu (VII, 24—30.), malt aber doch, wie es fast bei iedem traditionellen Nachberichte zu geschehen pflegt, einzelne Züge des kleinen Reisegemäldes weiter aus, um es zu vervollständigen und zugleich den Ansichten seiner Leser gefällig zu machen. Das geschieht (V. 24.) durch die Bemerkung, daß Jesus in einem Hause abtrat, wo er keine neue Bekanntschaft machen (γνῶναι) wollte und doch nicht verborgen bleiben konnte. Die bekümmerte Mutter hatte das gehört (V. 25.) und wird als syrische Phönicierin der Geburt, als Heidin (Ἑλληνίς, vergl. 1 Kor. I, 24.) der Religion nach bezeichnet, glaubt aber wie die benachbarten Galiläer an die Austreibung der Dämonen (V. 26.). Die Hunde liegen nicht, wie in Judäa im Vorhofe (Luk. XVI, 20.), sondern nach europäischer Gewohnheit unter dem Tische (M. V. 28.). Viel bestimmter, als bei dem Matthäus erklärt Jesus der flehenden Mutter, der Dämon sei schon ausgefahren

(V. 29.); sie findet zu Hause ihre Tochter nach vorübergegangenem Paroxysm bereits ruhig auf ihrem Lager (V. 30.) und Jesus kehrt ohne längeren Aufenthalt nach Galiläa zurück. Das wird jeden Kenner in den Stand setzen, die Copie von dem Originale zu unterscheiden. Wenn daher ein freisinniger Forscher den Bericht beider Evangelisten von diesem Ereignisse in eine Parabel umsetzen will, um Jesum von dem Vorwurfe einer engherzigen Befangenheit in nationalen Antipathien zu befreien (Weiße's Leben Jesu I, 527); oder wenn ein noch kühnerer Kritiker die Meinung ausspricht: „die Jünger Jesu scheinen hier höher zu stehen, als der Meister, weil sie doch von vorn herein Mitleid mit dem Weibe hatten, während Jener erst durch einen neuen kühnen Angriff entwafnet werden mußte (Bauers Kritik der Synoptiker II, 384)"; so können wir es unsern Lesern selbst anheimgeben, was sie von dieser Lösung der vorliegenden Aufgabe zu halten haben.

Acht und vierzigstes Kapitel.

Allmählige Entwickelung des Planes Jesu, den jüdischen Messianism zu vergeistigen.

Nach den Synoptikern.

Menschen, welche einmal zum Bewußtseyn der Idee aller Ideen gekommen sind, werden es bald inne, daß sie höher stehen und etwas Höheres erstreben, als alle ihre Zeitgenossen, deren ganzes Leben und Wirken nur materiellen Zwecken zugewendet ist. Nun besteht aber gerade die unendliche Mehrheit dieser Genossen aus empirischen, oder, wie sie sich lieber nennen, praktischen Menschen, und selbst der große Verein, den sie bilden, trägt zulezt das Gepräge ihrer Wünsche und Bestrebungen. Wer daher sein Leben der Verwirklichung einer

großen Idee widmet, der wird immer damit anfangen, seine Unzufriedenheit mit der gemeinen, dunklen und massiven Gegenwart auszusprechen, dann aber auch nicht länger anstehen, sein eignes Panier auf den Höhen der Freiheit und des Lichtes aufzupflanzen und seinen Sieg unter den größten Hindernissen und Gefahren zu erkämpfen. Auf diesem Puncte stand Jesus, nachdem er eine geraume Zeit lang nur die Volksmoral gefördert und leichte Meinungszwiste mit seinen Gegnern bestanden hatte. Nun aber rükte die Stunde der Entscheidung immer näher; er wollte, er mußte der Welt nun zeigen, wer er nicht sei, und was er ihr dafür mit der vollen Kraft, über die er gebieten könne, seyn wolle und werde. Das geht bestimmt aus den folgenden vier Erklärungen hervor, welche zu gleichen Theilen dem negativen und positiven Inhalte dieses Gegenstandes gewidmet sind.

1. Keine Himmelswunder, sondern Wunder der Zeit.

Matthäus berichtet uns (XVI, 1—4.). „Es kamen Pharisäer und Sadducäer in der Absicht zu ihm, ihn auf die Probe zu stellen, indem sie ihn baten, ihnen ein Wunder vom Himmel zu zeigen. Jesus erwiederte ihnen: Am Abende sprecht ihr, gute Witterung, denn der Himmel röthet sich. Und frühe: heute kommt schlechtes Wetter, denn die Morgenröthe ist in Wolken gehüllt. Ihr Heuchler: des Himmels Antliz wisset ihr richtig zu beurtheilen, das vermögt ihr aber bei den Zeichen der Zeit nicht. Das böse und irreligiöse Geschlecht fordert ein Zeichen; es wird ihm aber kein anderes Zeichen gegeben werden, als das des Propheten Jonas. Mit diesen Worten verließ er sie und entfernte sich."

Kaum war Jesus von seiner überseeischen Reise nach Magdala (XIV, 39.), oder vielleicht nach Kapernaum selbst zurückgekommen, als sich ihm, entweder in seinem Lehrkreise, oder in der Synagoge, Anhänger zweier ganz entgegengesetzter Secten näherten, welche damals Judäa beherrschten, Pharisäer und Sadducäer. Da sich erst in der Folge eine Gelegenheit darbieten wird, ihr gegenseitiges Verhältniß genauer kennen zu lernen; so beschränken wir uns gegenwärtig auf die Bemerkung, daß iene der stabilen und conservativen Parthei angehörten, welche aus Schrift, Tradition und Philosophie ein dogmatisches System zusammengewebt und in der Theorie den Autoritätsglauben, im Leben die äußere Werkheiligkeit zum Endpuncte aller Frömmigkeit erwählt hatten. Die Sadducäer hingegen waren skeptische Rationalisten, die sich zwar äußerlich zu den Grundlehren des Judenthums bekannten, eigentlich aber über die Objectivität der Geisterwelt und des künftigen Lebens gar nichts entschieden und nach diesen Ansichten auch ihre Moral und Politik regelten. Einige dieser Männer also wurden durch die täglich wachsende Einwirkung Jesu auf das Volk beunruhigt; sie sahen wohl ein, daß ihm weder auf dem Wege der Schrifterklärung beizukommen sei, weil er sich für die allgemeine Offenbarung Gottes und sich für seinen Gesandten erklärt hatte, noch auf dem Wege der Philosophie, weil er weder ein Stoiker war, wie die Pharisäer, noch ein dialektischer Epikuräer, wie die Sadducäer. Da nun das Judenthum überdies keinen anderen Katechism kannte, als den Dekalog, und keine Symbole, als den Monotheism und die Beschneidung, so blieb nur noch die Provocation eines Wunders übrig, welches man ihm als Beweis seiner göttlichen Sendung abverlangen könne. Aber unglücklicher Weise hatten sich die Pharisäer längstens in allen Wunderkünsten erschöpft, welche die Sadducäer öffentlich als trügerische Volksmagie verspotteten; Jesus hatte bereits Machthandlungen dieser Art häufig

vollbracht, welche die Pharisäer für dämonisch erklärten, und selbst unter den Samaritern traten um diese Zeit Thaumaturgen auf (AG. VIII, 10.), die auch in Judäa zu erwarten standen (Matth. XXIV, 24.). In dieser dogmatischen Verlegenheit kam ihnen der Gedanke, es möge wohl der beste Ausweg seyn, von dem neuen Lehrer ein Wunderzeichen am Himmel (אות השמים, Jerem. X, 2.) zu fordern, weil hier iede Täuschung vermieden und abgeschnitten würde. Denn obschon der Prophet diese Prodigien für heidnisch erkläre, so hätten doch Moses und Josua ähnliche Thaten vollbracht, und Jesus möge sich nun dazu entschließen, oder nicht, so würde doch der Erfolg in iedem Falle für ihn verderblich werden (*πειράζοντες αὐτόν*, V. 1.). Der Anschlag war verrätherisch genug; auch Savonarola erklärte sich in der Folge, von seinen Richtern aufgefordert, bereit, durch zwei glühende Scheiterhaufen hindurchzugehen, die Göttlichkeit seiner Offenbarung zu beweisen, verzagte aber, als die Flammen an ihn heranschlugen, und wurde nun als Betrüger zum Tode verurtheilt. Jesus aber, statt sich auf diesen schlüpfrigen Weg hinlocken zu lassen, versezt seine Gegner selbst in eine ungünstige Stellung und hat sie durch einen Seitenangriff schon geschlagen, noch ehe sie ihre ganze Schlachtordnung gegen ihn entwickeln konnten. „Am Abende sprecht ihr (V. 2.): es wird schönes Wetter (*εὐδία*, ܫܦܪ tempus serenum), denn der Himmel röthet sich." Plin in der Naturgeschichte (XVIII, 78.) bekennt sich zu derselben uralten Kalenderregel: si circa occidentem rubescunt nubes, serenitatem futurae diei spondent. „Und am Morgen (V. 3.): heute steht uns schlechte Witterung bevor (*χειμών*, syr. ܣܘܪ, hiems, Regen mit Wind; abermals nach Plin: concavus oriens pluvias praedicit et ventos, cum ante exorientem eum nubes rubescunt)." Man darf hier nicht vergessen, daß die Pharisäer auf solche Witterungsregeln einen hohen Werth

legten und namentlich zu gewissen Zeiten an das Aufsteigen des Rauches, oder „an den Geruch des aufsteigenden Staubes" ihre Kalenderorakel anknüpften. Wahrscheinlich hielt Jesus nach den obigen Worten inne, seinen Gegnern Zeit zum Nachdenken zu lassen, in welchen Zusammenhang er seine Zwischenrede mit ihrer Frage setzen werde, als er sofort aus seinen Vordersätzen eine Schlußfolge hervorrief, welche zuerst sie selbst erschütterte, dann aber auch ihren hinterlistigen Angriff in eine gänzliche Niederlage verwandelte. Er nennet sie Heuchler (ὑποκριταί, weder Zeichendeuter, noch Frömmler, sondern nach dem Syrer ܢܣܒ ܒܐܦܐ, נשׂאי פנים, προςωπολήπται, qui secundum speciem judicant, Scheinschwätzer), die den Zusammenhang der Erscheinungen am Himmel beurtheilen wollen und doch nicht einmal die Erscheinungen der Zeit zu würdigen wissen. In der griechischen Anthologie mag uns wohl die Gnome ansprechen, lerne die Zeit kennen (καιρὸν γνῶθι), indem du den Lauf und die Abzweckung der Zeitereignisse beobachtest; Jesus aber deutet hier auf die messianische Zeit (Matth. XI, 4 f. Röm. V, 6. Galat. IV, 4. Offenbar. Joh. I, 3.) hin, wo die Weissagungen der Propheten nicht im alten, politischen Nationalsinne, sondern nach ihrer geistigen und moralischen Virtualität in Erfüllung gehen sollten. Diese höhere Weltansicht hatte er selbst gefaßt und auf sie seinen ganzen Beruf gegründet; sie lag auch offenbar in dem fortschreitenden Entwickelungsgange des iüdischen Mosaism und Prophetism, und ist noch iezt der höchste Richtpunct für die aufmerksamen Beobachter des Geistes aller Zeiten, auch der unsrigen. Das geht noch aus dem Zeichen des Jonas hervor, auf welches Jesus die Pharisäer im prophetischen Geiste verweiset. Die bloße Kraft der Rede, mit welcher Jesus habe siegen wollen, wie Jonas zu Ninive (Jona III, 2. vgl. Paulus im Handb. II, 323.), genügt hier nicht. Man kann einräumen,

daß Matthäus nach dem Erfolge die Worte Jesu bestimmter faßt, als er sie gesprochen hatte, wie das auch von Johannes (Ev. II, 19. vgl. oben B. I. S. 322) geschah. Aber an seinen Tod (Joh. III, 13 f. X, 17. XII, 32.) und seine darauf folgende Erhöhung dachte er gewiß; Gefühle des Unwillens über seine Gegner und doch zugleich inniger Rührung und Ergebung bemächtigten sich seiner heiligen Seele und in dieser Stimmung des Gemüthes verließ er die Pharisäer und Sadducäer, die eines solchen Blickes in die Gegenwart und Zukunft nicht fähig waren.

Lukas (XII, 54—56.) hat diesen kurzen Abschnitt aus seinen Fugen gerissen und läßt die von ihm kaum verstandenen Worte Jesu nicht an die Pharisäer, sondern an das Volk gerichtet seyn, wodurch fast die ganze Abzweckung dieses Dialogs verloren geht. Markus aber (VIII, 11—13.), der das Eigenmächtige dieser Zerrissenheit gefühlt haben mogte, stellt den geschichtlichen Zusammenhang der Unterredung wieder her, geht nur über das dunkle Zeichen des Jonas weg und läßt Jesum mit einem tiefen Seufzer (ἀποστενάξας) abtreten. Nach dem Matthäus, der hier fürwahr nicht als ein knechtischer Nachahmer, wie ihn Bauer nennt, sondern als der erste und älteste Evangelist erscheint, ist es folglich entschieden, daß Jesus die Verrichtung eines himmlischen Wunders, wie es die Pharisäer forderten, bestimmt zurückgewiesen hat. Selbst das himmlische Echo (die Bath Kol, vgl. B. I. S. 270 f.), welche die traditionelle Theologie der damaligen Juden zu den Himmelswundern rechnete, wird hier abgelehnt, oder doch als zweideutig mit Stillschweigen übergangen. Ein Astronom unserer Tage würde die engherzigen Pharisäer an die bewundernswürdige Ordnung der Sternenwelt verwiesen haben, um sie auf das Verkehrte und Widersinnige ihrer Forderung aufmerksam zu machen. Jesus aber leitet ihre Aufmerksamkeit nur auf die großen und denkwürdigen Ereignisse seiner Gegenwart in dieser sublunarischen

Welt hin. Auch denen, die sich unter den Ruinen des Alterthums begraben, oder doch im Schatten der Ueberlieferung einherschreiten und darüber das helle Licht der Gegenwart versäumen, ist das gesagt. Denn wer das nicht sieht, oder sehen will, was Gott vor unseren Augen in der Gegenwart thut und wirkt, wie kann der urtheilen über das, was der ewige Weltregierer in der Vergangenheit gethan hat, die wir nur aus dem dunklen Worte Anderer kennen!

2. Warnung der Jünger vor dem pharisäischen Sauerteige.

Nach den Synoptikern.

Matthäus erzählt uns ferner (V. 7—12.). „Bei einer Ueberfahrt über den See hatten die Schüler vergessen, Brot mitzunehmen. Da sagte ihnen Jesus: Hütet euch nur sorgfältig vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer. Darüber entzweiten sie sich, weil sie glaubten, es beziehe sich darauf, daß sie vergessen hätten, sich mit Brot zu versehen. Als das Jesus merkte, sprach er: was streitet ihr Kurzsichtige darüber, daß ihr das Brot vergaßet? Denkt ihr denn nicht mehr an die fünf Brote der Siebentausende, und wie viele Körbe ihr hievon aufhubet? Oder an die sieben Brote der Viertausende, und wie viele Körbe ihr da in Empfang nahmt? Seid ihr denn nicht so verständig (einzusehen), daß ich die Brote nicht gemeint haben konnte, (indem ich euch warnte) vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer? Da wurde es ihnen erst klar, daß er sie nicht vor dem Sauerteige des Brotes, sondern der pharisäischen und sadducäischen Lehre gewarnt habe."

Der neue Conflict mit den Phariſäern hatte Jeſum veranlaßt, ſeine Schüler auf einem abermaligen Zuge über den See zu begleiten (V. 7.). Wahrſcheinlich gaben hierzu ökonomiſche Bedürfniſſe Veranlaſſung, gleichviel, ob es Fiſchfang, oder Handelsverkehr waren, welche diesmal die Fahrt nöthig machten. Kein Held vor ſeinem Kammerdiener, ſagt ein altes Sprüchwort; ſo würde man auch den erhabenen Meiſter unter ſeinen Schülern zuweilen unter mehreren Beziehungen des Familienlebens erblicken, wenn es die Evangeliſten gerathen gefunden hätten, uns von dieſen geringfügigen Beſchäftigungen in Kenntniß zu ſetzen. Diesmal erfahren wir nur ſo viel, daß die Apoſtel vergeſſen hatten, ſich zu Magdala, oder Tiberias mit dem nöthigen Brotvorrathe zu verſehen. Dieſe Gelegenheit ergreift nun Jeſus ſeiner Sitte gemäß, ihnen große Vorſicht (V. 6. ὁρᾶτε προσέχοντες τὸν νοῦν) vor dem Sauerteige der Phariſäer zu empfehlen, die er kurz vorher ſo nachdrücklich zurückgewieſen hatte. Im Aramäiſchen haben חמץ (2 Moſ. XIII, 7.) und חמיר, ſyr. ܚܡܰܥ, eine Wurzel (ebullivit, penetravit, vgl. Gal. V, 9.), und es konnten folglich die Worte Jeſu eben ſowohl das Brot, als einen Theil deſſelben, den Sauerteig bezeichnen. In der That glauben daher die Jünger, es ſei das ein Verweis ihrer Vergeſſenheit und zugleich eine Anweiſung, bei den Bäckern dieſer Secten kein Brot zu kaufen. Daher die Erinnerung Jeſu (V. 9 ff.) an die vorhergegangene Volksſpeiſungen, bei welchen er ihrer Vergeſſenheit zu Hülfe gekommen ſei und ihren damaligen Mangel durch reiche Ueberreſte erſezt habe. Es ſei alſo ſehr unverſtändig (V. 11.), daß ſie ihm abermals ſo kleinliche Anſichten zugetraut hätten. Nun erſt gieng den beſchränkten Fiſchern ein Licht auf und ſie erkannten, daß es ſich hier nur um das verderblich fermentirende Princip der Lehre ſeiner Gegner, das heißt um ihren verkehrten Dogmatiſm und Rationaliſm handele.

Lukas (XII, 1. u. 2.) flicht diese Erinnerung Jesu abermals an einem fremden Orte, nemlich bei dem Andringen einer zahlreichen Volksmenge ein. Markus hingegen (VIII, 10—21.) stellt die Ordnung des Berichtes seines ersten Vorgängers mit geringen Zusätzen wieder her. — Näher betrachtet, hat ieder Mensch, iede Secte, vielleicht iede Kirche nach ihrer concreten Wirklichkeit einen eigenen Sauerteig, oder einen besonderen Wahn und Irrthum, ein von gährenden Aufwallungen erzeugtes Princip, es möge das traditioneller Aberglaube der Pharisäer, oder sadducäischer Unglaube, das dualistische Dogma von der Erbsünde, oder der absolute Prädeterminismus, die rächende Strafgerechtigkeit Gottes, oder ein sentimental weichliches Vertrauen auf seine Barmherzigkeit und Gnade seyn. So spricht sich die Unzufriedenheit Jesu mit dem Wahnglauben seiner Zeit aus. Mögen wir das nie bei der Prüfung iedes kirchlichen Systems vergessen, solang es noch im Gährungsprocesse gründlicher Zweifel begriffen ist! Die Hofnung einer gänzlichen Abklärung der Religionen unter dem Monde, solange wir Sonnenfinsternisse und feuerspeiende Berge haben, rückt ohnehin, auch bei der fortschreitenden Bildung der Menschheit, in immer weitere Ferne hinaus.

3. Offene Erklärung Jesu über den Unterschied des Messias und Gottessohnes.

Nach den Synoptikern.

So rükte nun der entscheidende Zeitpunct immer näher, wo sich Jesus nicht nur über das Verhältniß seiner Lehre zu dem Pharisäism, sondern zu dem iüdischen Messianism überhaupt frei und offen erklären mußte. Matthäus theilt uns hierüber (XVI, 12—20.) folgende Nachricht mit. „Als Jesus in die Gegend von Cäsarea des Philippus kam, fragte er einige seiner Schü-

ler: für wen halten die Menschen mich, der ich selbst der Sohn des Menschen bin? Sie antworteten ihm: Einige für Johannes den Täufer, Andere für den Elias, wieder Andere für den Jeremias, oder der Propheten Einen. Sprach er ferner: für wen haltet aber ihr mich? Darauf antwortete Simon Petrus: Du bist der Christ; der Sohn des lebendigen Gottes. Ihm erwiederte Jesus: Heil dir Simon, Sohn des Jonas, denn das hat dir dein fleischlicher Sinn nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Darum sage ich auch dir: du bist ein Fels und auf diesen Fels will ich meine Gemeine gründen, daß sie die Mächte der Hölle nicht überwältigen sollen. Deswegen will ich dir auch die Schlüssel des Himmelreiches geben, daß Alles, was du auf Erden bindest, auch im Himmel gebunden sei, und was du auf Erden lösest, auch im Himmel gelöset sei. Zugleich verbot er seinen Schülern, es Niemanden zu sagen, daß er Jesus, der Christ sei."

Die von dem Tetrarchen Philippus Cäsarea genannte Stadt lag am Fuße des Libanon auf der Straße nach Trachonitis zwischen Sidon und Damaskus, hieß früher von einer dem Pan gewidmeten Grotte Panium, oder Panias, führt als ein unbedeutendes Dorf noch iezt den Namen Banias, und unterscheidet sich topographisch von dem paläſtiniſchen Cäſarea durch die nahe öſtliche Quelle des Jordan, deren Ursprung hier gefunden wird (Robinson III, 643 ff.). Diesen entfernten Ort hatte Jesus zu einer Unterredung mit seinen Umgebungen gewählt, die nur in einer freieren Atmosphäre eingeleitet und vollendet werden sollte. Darinnen kommen nemlich die drei ersten Evangelisten überein, daß er seinen Schülern die Frage vorgelegt habe (Matth. V. 13.): „wer sagen die Leute, daß ich bin?"

Streitig ist in dem Texte des Ersten der Synoptiker nur das Wörtchen μὲ und die Formel τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Jenes fehlt in der Vulgate gänzlich und auch der Syrer hat dafür ܠܝ, de me: die codd. aber, zu welchen nun auch der Tischendorfische gehört, haben sowohl das persönliche Fürwort, als das Prädicat „Menschensohn", zu welchem sich Jesus so oft und fast ohne Ausnahme bekannt hatte. Daß dieses Wort im Aramäischen gleichbedeutend mit einer unbekannten Persönlichkeit (Mann, ein Mann, ein Gewisser) war, ist entschieden; das Volk selbst erklärte diesen Beinamen für zweideutig und unverständlich (Joh. III, 34.); man konnte ihn daher wohl mit dem homerischen Niemand (Odyss. IX, 366.) vergleichen, und Jesus selbst mogte gute Gründe haben, bevor sich sein religiöser Unterrichtsplan entwickelt haben würde, diese Benennung, welche einer Anonymität fast gleich zu achten war, vor der Hand beizubehalten. Ist der griechische Text des Matthäus der richtige, so stimmt damit auch die Frage Jesu an seine Jünger überein: wer sagen die Leute, daß ich, der (bisherige) Menschensohn sei? Ein bekanntes, oder gar herrschendes Synonym des Meisters war also das Wort damals keineswegs; Jesus hatte es vielmehr dazu erst stufenweise und unter manchen Modificationen nach der prophetischen Andeutung Daniels (VII, 13.) erhoben, weil dessen messianische Hierarchie die geistvollste und der Ordnung des göttlichen Reiches angemessenste war. Daher die allmählige Potenzirung dieses Prädicates zu einer idealen Höhe und Würde (Joh. III, 13. V, 27. XVII, 5. Matth. XXVI, 64.), wie sie auf der einen Seite von den Weissagungen jenes Propheten vorgebildet wurde, auf der anderen aber dem erhabenen und das Heil des Menschengeschlechtes umfassenden Berufe Jesu entsprach (m. Fortbildung des Christenthums, B. I. S. 352 ff. der 2ten Ausg.). Die Antwort, welche Jesus auf die obige Frage erhielt, war eben so unbestimmt und unbefriedigend,

als das Urtheil, welches Herodes (Matth. XIV, 2.) über ihn gefällt hatte; man sieht, wie tief der ägyptisch-pythagoreische Aberglaube von dem Kreislaufe der Geister und der Seelenwanderung schon damals in das Volk eingedrungen war; Elias war eine Hauptperson in der messianischen Palingenesie der Pharisäer, und Jeremias, der Schuzgeist Jerusalems (2 Makk. XIII, 14 f.), war bereits dem Onias und Judas erschienen; für den Messias selbst hielt also das galiläische Volk mit seinem Vierfürsten Jesum noch nicht, und solang man ihm auch eine nur vorbereitende, oder untergeordnete Stellung zutraute, war auch für die Ausbreitung und Herrschaft der evangelischen Wahrheit noch wenig zu erwarten. Eine ähnliche Antwort von Seiten der Schüler würde die Wirkung seiner bisherigen Vorträge tiefgestellt, dem ganzen Plane seines Berufes eine andere Richtung gegeben und vielleicht die Ausbreitung des Christenthumes um Jahre, oder noch länger hinaus verspätet haben. Jesus, auf noch Schlimmeres gefaßt (Joh. VI, 67.), fürchtet eine solche Antwort nicht (V. 15.) und erhält sie auch nicht (V. 16.): denn Simon nimmt auch diesmal das Wort und erklärt im Namen der Uebrigen: du bist der Messias, des lebendigen Gottes Sohn. An dem ersten Bekenntnisse im gemeinen, jüdischen Sinne des Wortes konnte Jesu wenig liegen; denn in dem Menschensohne Daniels lag ein ganz anderes Ideal, als in dem eigenmächtigen Messiastypus der übrigen Propheten; dabei sah er auch vorher, daß nach ihm viele Andere aufstehen und sich für den rechten Messias erklären würden (Matth. XXIV, 24.), wie das einige Menschenalter später namentlich von Barcochab geschah; und wer die Geschichte des jüdischen Volkes bis auf die neuesten Zeiten mit einem Blicke übersieht, der wird den Beweis durch die That geführt sehen, daß die Erwartung eines Messias im Sinne der alten Propheten der Nation zwar furchtbare Schläge des Schicksals bereitet (Schudts jüdische Merkwürdigkeiten. Frankfurt u.

Leipzig 1714. B. II. S. 41 ff.), niemals aber heilsame Früchte getragen, sondern sich zulezt bei ihren größten Lehrern, wie bei Maimonides, Mendelssohn und vielen ihrer Nachfolger, in eine bloße Idee der Zeit und des Ueberganges aufgelöset hat. Man muß daher in dem Bekenntnisse Simons die negative Seite desselben von der positiven sorgfältig unterscheiden. In den Worten: du bist der Messias, lag nur die Erklärung, „es steht kein anderer zu erwarten": denn so weit hatten es manche unter den anwesenden Jüngern Jesu damals noch nicht einmal gebracht (Luk. XXIV, 21.): Petrus selbst legt später seinen Worten diesen Sinn unter (AG. IV, 12.), und das ausdrückliche Verbot Jesu, ihn den Messias zu nennen, läßt an der Richtigkeit dieser Ansicht keinen Zweifel übrig. Dafür war der zweite Theil des obigen Bekenntnisses, du bist der Sohn des lebendigen Gottes, durchaus positiven Inhaltes; denn obschon in den Worten Simons noch nicht die Idealität des Eingebornen (Joh. III, 16.) im gnostischen Sinne des Wortes lag, so verband er doch gewiß mit ihm den Begriff der wirklichen Gemeinschaft mit Gott (Matth. XIV, 33. XXVII, 24.), im Gegensatze der erdichteten und präsumirten (Joh. XIX, 7.), und iene stimmte auch vollkommen mit dem göttlichen Bewußtseyn Jesu zusammen (Joh. X, 30. XVII, 3.). Mit diesem Bekenntnisse erklärt sich nun auch Jesus selbst vollkommen einverstanden (V. 17.); er wünscht dem Simon zu dieser Ansicht Glück (μακάριος, oben V, 3 ff.), und weil er er ihn später in einer entscheidenden Stunde eben so anredet (Joh. XXI, 15 ff.), so hat man Ursache zu glauben, daß der Beiname Kephas, oder Fels erst allmählig (Matth. X, 2.), wie bei Paulus (AG. XIII, 9.), entstanden und dem Simon wegen der männlichen Beharrlichkeit seines Willens beigelegt worden ist. Der fragende Meister sezt ferner hinzu: eine solche Ansicht sei nicht aus oberflächlicher Beobachtung nach sinnlichem

Scheine (Gal. I, 16.), sondern aus frommer Erhebung des Gemüthes zu dem himmlischen Vater hervorgegangen. Auch Plato hatte die Sinnlichkeit nur als ein Vermögen dunkler Vorstellungen, die Vernunft, oder den Geist aber als die einzige Quelle der Wahrheit (vgl. 1 Kor. II, 12.) betrachtet. Hieran knüpft nun Jesus die berühmte und so oft mißverstandene, im Griechischen und Lateinischen nur unvollkommene, im Deutschen gar nicht wiederzugebende Paronomasie, deren richtige Erfassung ohne Vergleichung der syrischen Peschito kaum zu erwarten ist (V. 18.). Du bist ein Fels ܕܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ, die Vulgata, quia tu es Petrus, besser tu petra es, d. h. nomen habes et omen, du bist ein Felsenmann); du wirst das, was du als Wahrheit aussprichst, auch durch die That bewähren. Auf diesen Fels, fuhr Jesus fort, will ich meine Gemeine bauen (ܘܥܠܐ ܗܕܐ ܟܐܦܐ ܐܒܢܝܗ ܠܥܕܬܝ, die Vulg. et super hanc petram aedifibabo ecclesiam meam). Der eigentliche Grund der Gemeine war ohne Widerspruch Christus selbst, weil er sie erworben und durch seine Schüler gestiftet hatte, die ohne ihn nichts vermogt haben würden (AG. XX, 28. Joh. XV, 5.); uneigentlich, oder der Zeiterscheinung nach waren aber auch die Apostel Begründer der Gemeinen (Ephes. II, 20.), weil sich der Aufbau derselben unmittelbar an diesen Grund des Glaubens anschloß (1 Kor. III, 11 ff.), so daß sie, und namentlich Petrus als die ersten geschichtlichen Begründer (eigentlich Säulen, wie außer ihm noch Johannes und Jakobus, Galat. II, 9.) betrachtet werden konnten. Da nun Petrus seiner Berufung nach der erste Apostel (X, 2.) und sowohl seinen Talenten, als seiner ganzen Persönlichkeit nach zur Bildung und Organisation einer Gemeine wohl geeignet war; so ist es begreiflich, warum ihn Jesus vorzugsweise zu diesem Posten ausersehen, ihm auf demselben Beharrlichkeit und Treue empfohlen, aber auch die bevorstehenden Gefahren seines

Berufes nicht verhehlt hat (Joh. XXI, 18 f.). Noch einleuchtender aber wird diese Anordnung, wenn man bemerkt, daß Jesus hier namentlich die hierosolymitanische Gemeine (AG. XXIV, 47.) vor Augen gehabt und von dem ganz unerwarteten Eintritte eines dreizehnten, oder außerordentlichen Apostels, der von seinen Mitberufenen nicht gewählt (AG. I, 21 ff.), sondern nur aus vordringenden Gründen anerkannt wurde (Gal. II, 9.), nicht die geringste Kenntniß nahm. Das Bild von den Pforten der Hölle (שערי שאול, Jes. XXXVIII, 10.), welche die neue Kirche nicht sollen überwältigen können, ist ein von den Thoren einer festen Stadt (Jes. LIV, 11.) auf den Himmel (1 Mos. XXVIII, 37.) und die Unterwelt (Hohes Lied VIII, 6.) übergetragenes und der heidnischen Mythologie entnommenes Gleichniß; denn der hebräische Todtenfürst ist wie der griechische ein Schreckenskönig (Hiob XVIII, 14.), wohnt nach Homer, namentlich aber nach Virgil (Aeneid. VI, 552 sq.) in einem Palaste mit diamantenen Thoren, welche die Himmelsbewohner selbst nicht überwältigen können (non ipsi exscindere ferro coelicolae valent). Demnach sagt Christus seiner Kirche eine durch alle Zeiten unvergängliche Dauer voraus, an der sich alle feindliche Mächte brechen würden, weil ein zur Gemeinschaft mit Gott durch seinen höchsten Gesandten gegründeter Verein, das heißt eine zu seiner wahren und würdigen Verehrung gestiftete Gesellschaft in einer sittlichen Ordnung der Dinge niemals untergehen kann. Die nun folgenden Schlüssel des Himmelreiches (V. 19. κλεῖς τῆς βασιλείας, auch der Syrer hat ܦܬܚ, κλεῖδες, מפתח, clavis) sind in den Händen schlauer Hierarchie ein Instrument geworden, mit welchem der Schlüssel Davids (Offenb. Joh. III, 7.), ja aller Könige und Fürsten irdischer Höfe kaum mehr verglichen werden kann. Schon die Pharisäer hatten diesen Himmelsschlüssel sehr gemißbraucht (Matth.

XXIII, 13.), und unter allen christlichen Kirchen wird man noch iezt keine finden, die von dem Mißbrauche dieser geistlichen Schlüsselgewalt gänzlich frei wäre. Es hat indessen bereits Lukas auf den wahren Sinn dieses bildlichen Ausdruckes aufmerksam gemacht, indem er alle verschiedene Bedeutungen dieses dunklen Wortes auf den Schlüssel der Erkenntniß (XI, 52.) zurückführt. Diese Bahn haben nun besonders Lightfoot und Schöttgen (in den curis zu u. St.) verfolgt und unwidersprechlich dargethan, daß binden (δεῖν, אסר) und lösen (λύειν, שרי) eine dreifache Geltung hat: zunächst der Vollmacht, etwas für erlaubt und unerlaubt zu erklären, dann, eine That demgemäß für schuldig (להיבא), oder unschuldig (ללכאה) zu halten, und zulezt hierüber den Bann auszusprechen, und ihn wieder aufzuheben. Der erste Act stand in der Willkühr iedes Rabbi, oder auch nur des Schülers eines Weisen, hatte aber keine gesezliche Wirkung, solang er nur auf einer Privatmeinung beruhte. Der zweite war schon bedeutender, konnte aber nur durch Mehrheit der Stimmen Gültigkeit erlangen. Der dritte Act endlich konnte als kleiner Bann (נדוי) zwar von einem Individuum über das andere ausgesprochen werden, fiel aber auf den Sprecher zurück, wenn er ihn nicht thatsächlich begründen konnte; als längerer Ausschluß aus der Synagoge (חרם, vgl. Joh. XVI, 2.) unterlag er schon höherer Förmlichkeit (1 Kor. V, 4. 5.), und als lebenslängliches Anathema (שם אתא, vgl. 1 Kor. XVI, 22.) konnte er nur von der ganzen Synagoge über schwere Vergehungen verhängt werden (Vitringa de synagoga vetere, p. 739 sqq.). Auch die Gemeine Christi, welche ohnehin auf weltliche Macht keinen Anspruch machte (Luk. XXIII, 25.), hätte ohne diese Ausflüsse der Lehr- und Disciplinargewalt nicht bestehen können; indem daher Jesus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches übergiebt, ertheilt er ihm auch freie Vollmacht zu lehren und

zu verwerfen, würdige Mitglieder in die Gemeine aufzunehmen, und sie wieder daraus zu entfernen, wobei er den lezten Grad des iüdischen Bannes, nemlich die unbedingte und unwiderrufliche Ausschließung aus der Kirche vorsichtig mit Stillschweigen übergeht. Er verleiht aber dieselbe Gewalt nicht allein dem Petrus, sondern allen Aposteln ohne Unterschied (Matth. XVIII, 18. Joh. XX, 23.); er empfiehlt hier große Vorsicht, Schonung (Matth. XVIII, 14 ff.) und Rüksicht auf die Stimme der ganzen Gemeine; die Apostel sollten sich hier alles Eifers enthalten und bedenken, daß sie nichts gegen, sondern Alles nur für die Wahrheit vermögten (2 Kor. XIII, 8. 1 Petr. V, 2 f.), und daß er selbst nur unter dieser Bedingung ihnen nahe seyn und sich zu ihren Beschlüssen bekennen werde (Matth. XVIII, 19 f.). Zulezt verbietet er seinen Schülern überhaupt, ihn den Messias, oder Christ zu nennen (XVI, 20. XVII, 9.), weil er alle Spuren des politischen Messianism und der pharisäischen Hierarchie aus seinem Unterrichte verbannt wissen und die Zeit abwarten wollte, wo die iüdische Messiasidee von der reineren Idee des Sohnes Gottes verdrängt seyn und folglich auch das von Petrus abgelegte Bekenntniß in seinem wahren Lichte hervortreten würde. Das sind die Worte Jesu, dessen Diener wir sind; lasset euch nichts von eurem Fleische und Blute offenbaren, wenn ihr wollet, daß er und der Vater im Himmel sich zu eurer Erklärung bekenne.

Lukas (IX, 18. 21.) scheidet als treuer Pauliner in diesem Abschnitte Alles aus, was den Primat des Petrus hätte begünstigen können, hebt aber das Verbot Jesu, ihn als Messias dem Volke anzukündigen mit einer Verwarnung (ἐπιτιμήσας, V. 21., der Syr. ܟܐܐ ܟܗܘܢ arguens, increpans, reprimens eos, nach der Vulg., V. 21.) hervor und mischt dann Einiges von der Selbstverläugnung und der nahen Parusie Christi bei (V. 26 f.),

was demnächst zu erörtern seyn wird. Auch Markus (VIII, 27. 30.) übergeht Alles, was Matthäus, den Petrus bevorzugend, berichtet hatte, und stimmt dafür dem Lukas in der Bemerkung bei, daß Jesus den ihm beigelegten Messiastitel nachdrüklich (ἐπετίμησεν αὐτοῖς, V. 30.) zurückgewiesen und seine Verbreitung unter dem Volke untersagt habe. Es läßt sich kaum verkennen, daß die Eifersucht, mit welcher Paulus den Primat des ersten Apostels bewachte (Galat. II, 11 f.), auch auf diesen halben Petriner nicht ohne Einfluß geblieben ist.

4. Helle Blicke Jesu in seine leidensvolle Zukunft.

Nach den Synoptikern.

Viel zu offen und freimüthig hatte sich nun Jesus über einen hochwichtigen Gegenstand der Zeit ausgesprochen, als daß er hier auf halbem Wege hätte stehen bleiben sollen. Gelüftet war der Schleier einmal; er hielt es also für angemessen, ihn noch mehr zu lüften, oder gänzlich wegzunehmen. Das ist wenigstens die Frage, welche fast selbst wieder halb verschleiert vor uns liegt.

Im genauen Zusammenhange der Begebenheiten fährt Matthäus (XVI, 20—28.) also fort. „Von dieser Zeit an fieng Jesus an, seinen Schülern zu zeigen, daß er nach Jerusalem reisen, daselbst Vieles von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten erdulden, dann getödtet werden und am dritten Tage auferstehen müsse. Da nahm ihn Petrus bei Seite, hielt ihm ein und sprach: Gott sei dir gnädig, Herr, daß dir das nicht widerfahre! Er aber wandte sich von ihm und sprach zu Petrus: zurück von mir, Satan, du stehst mir im Wege: du hast nur menschliche Gedanken, nicht göttliche. Zu seinen Schülern aber sprach er: wer

sich zu mir halten will, muß sich selbst verläugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und mir nachfolgen. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren: wer aber seines Lebens für mich verlustig wird, der wird es finden. Was könnte es auch dem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewänne, und darüber seiner Seele Schaden zufügte, oder welchen Preis kann der Mensch für ihre Erneuerung darbieten? Denn der Sohn des Menschen wird in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln kommen und dann einem Jeden nach seiner That vergelten. Fürwahr ich sage euch, Einige unter denen, welche hier stehen, werden den Todeskelch nicht kosten, bis sie den Sohn des Menschen in seinem Reiche erblicken."

Die Bestimmtheit und Klarheit, mit welcher Jesus von seinem bevorstehenden Leiden spricht, ist besonders in der neueren Zeit von scharfsinnigen und freieren Auslegern auf eine Weise besprochen worden, welche mit den früheren Ansichten dieses Abschnittes nicht zusammenstimmt. Nun muß man zwar soviel einräumen, daß diejenigen Schrifterklärer, welche die bestimmte Vorhersagung der Auferstehung Jesu in den vorliegenden Worten läugnen, ihre Meinung durch grammatische Gründe keineswegs erwiesen haben. Denn wenn auch eine oder die andere Stelle (Hosea VI, 2.) die Vermuthung bestätigen könnte, daß der dritte Tag nur die nahe Zukunft überhaupt bezeichne, so ist doch der Text bei sämmtlichen Synoptikern viel zu gewaltig und schlagend, als daß ihm eine genaue Prädiction der nahen, aber zufälligen Zukunft angezweifelt, oder gründlich abgestritten werden könnte. Wer Cicero's Buch von der Divination ie mit Aufmerksamkeit gelesen, die Wirksamkeit der menschlichen Seele gründlich erforscht und namentlich die Berichte von ihrem geistigen

Schauen der Zukunft im exaltirten Zustande aus älterer (z. B. des Apollonius von Tyana zu Ephesus nach Philostrat) und neuerer Zeit geprüft hat, der wird in dem Sprechen, oder Absprechen über die vorliegende Frage schon darum vorsichtig seyn, weil Viele gerade darum den gerechten Verdacht erregt haben, daß sie wenig wissen, weil sie zu viel wissen wollten. Aber abgesehen hievon stellt sich bei dieser Untersuchung doch so viel heraus, daß die Voraussetzung, sämmtliche Synoptiker hätten nach dem Tode Jesu mehrere seiner Aeußerungen über die nahe Zukunft viel bestimmter und concreter gefaßt, als er sie ihnen selbst eröfnet hätte, auf Gründen beruht, die noch keineswegs ihr Gewicht verloren haben, geschweige denn, daß sie kräftig widerlegt, oder zurückgewiesen worden wären. Alle Kenner des Alterthums sind darüber einverstanden, daß die meisten, schlagenden Orakel der Vorzeit, welche Tausende mit offenem Ohre und Munde vernommen haben, erst nach der That (vaticinia post eventum) geformet und incrustirt worden sind: die palästinensischen Apostel haben hier nichts vor Philo und Josephus voraus; ia, wir selbst, wenn wir Einzelnes aus dem Leben ausgezeichneter und uns theurer Menschen mittheilen, geben Manches für Vorhersagung aus, was in ihrem Munde nur dunkle Ahnung war. Daß Jesus als ein Opfer der pharisäischen Kabale fallen, ia daß er dem heidnischen Statthalter zur Kreuzigung werde überantwortet werden, war vorherzusehen und ist vor ihm vorhergesehen worden. Aber die schnelle Abnahme vom Kreuze, das Begräbniß in einem Garten der Vorstadt, die Wiederkehr in einen verwundeten und siechen Körper, eine lange Reihe von Befürchtungen und Duldungen in der Verborgenheit und auf der Flucht, von dem Allen wußte Jesus auf Gethsemane und am Kreuze nichts. Er gesteht es vielmehr selbst, daß ihm das Wissen des Zufälligen versagt sei (Mark. XIII, 32. AG. I, 7.); es hätte ihn das auch beunruhigen, bekümmern, ängstigen, ia mit neuer

Furcht vor der bevorstehenden Verwandelung erfüllen müssen; und wenn man auf das Alles nicht achten will, es hätte ihm den vollen Preis freiwilliger Aufopferung (Joh. X, 17 f.) rauben müssen, weil ein unbedingt heller Blick in die nächste Zukunft iedem Todesschmerz seinen Stachel genommen haben würde. Dazu kommt endlich, daß die Evangelisten selbst gestehen müssen, nichts von der bevorstehenden Auferstehung Jesu gewußt zu haben (Joh. XX, 9.); sie beweisen das auch durch den Entschluß nach Galiläa zurückzukehren und ihre sichtbare Ueberraschung und Freude nach der Auferstehung (Matth. XXVIII, 17.), so wie der Unglaube des Thomas an sie (Joh. XX, 25.), machen es nur zu gewiß, daß sie von diesem Ausgange der Schicksale ihres Meisters keine Ahnung hatten.

Damit läßt sich der auffallende Zwist leicht vereinigen, den die vertrauliche Mittheilung Jesu zwischen ihm und Petrus hervorrief (V. 22.). Es ist wahr, das Betragen des Schülers gegen den Meister in einem Augenblicke, wo er nur innige Theilnahme, Rührung und Trost, im äußersten Falle aber Thränen und Klagen erwarten konnte, war im hohen Grade verletzend. Er führt ihn bei Seite, redet ihn im strafenden Tone an, spricht die kräftigsten Verwahrungsformeln (ἵλεώς σοι, der Syrer ܚܣ ܠܟ, Deus tibi sit propitius, ne hoc tibi eveniat) über ihn aus und bevormundet ihn als einen Schwärmer, der sich mit schwermüthigen Träumen beschäftige. Dieses unerwartete und anmaßende Betragen versezt denn auch Jesum wieder in eine aufgeregte Stimmung (V. 23.). Er tritt zurück, verweiset den Petrus aus dem Kreise seiner Schüler, nennt den Mann, dem er kurz vorher göttliche Offenbarungen zugeschrieben und den Vorsiz unter den Aposteln anvertraut hatte, einen satanischen Geist, der ihm im Wege stehe und sich bei seiner gemeinen Denkart zur göttlichen Ordnung des Menschenheils

gar nicht erheben könne. Zürnen so die himmlischen Mächte; wechseln so heilige Gedanken und blinde Affecten in gottgeweihten Seelen; und wenn in dem Munde des sich aufopfernden Lehrers nie ein Betrug gefunden wurde, was war von dem apostolischen Primate eines Mannes zu erwarten, der in kurzen Zwischenräumen seine Seele der Leitung Gottes und des Satans überläßt! Die Antwort hierauf würde uns weit über die Grenzen des Evangelisten hinausführen. Hier genügt uns schon die Bemerkung, daß der Entschluß Jesu, sich einem leidensvollen Tode zu weihen und durch ihn das ganze Gebäude des iüdischen Messianismus in seinen Grundfesten zu erschüttern, vollkommen hinreichend war, den heftigen Wortwechsel des Meisters und Jüngers herbeizuführen. Darum wendet er sich, besänftiget und wieder selbst beruhigend mit der Ermahnung an seine übrigen Jünger, sich in der treuen Nachfolge seines Beispiels nicht irre machen zu lassen (V. 24.). An diese schon früher vorgetragene Lehre (Matth. X, 24 ff.) knüpft er nun die tröstliche Erinnerung, wie wenig der vollste Hochgenuß der Welt die sittlichen Zerwürfnisse des Geistes aufwiegen könne (V. 26.); weil es überhaupt keinen Preis gebe, für welchen man eine kranke und verwundete Seele auszutauschen und sie sittlich zu erneuern vermöge (ἀντάλλαγμα, der Syrer abermals treflich ܐܬܚܠܦܘܬܐ ܕܢܦܫܗ, permutatio animae, von dem Ausziehen eines Kleides auf den Wechsel des Gemüthes, ἀνακαίνωσις übergetragen, Tit. III, 5.). Das führt ihn nun (V. 27 f.) auf seine, von dem messianischen Weltgerichte der Juden durchaus verschiedene Parusie, die er allerdings als nahe bevorstehend verkündigt, weil sie von Einigen seiner Schüler erlebt werden sollte (V. 28.; vgl. Joh. XXI, 22.). Das ist der schon öfter von uns auf die Erklärung der Hauptstelle (Matth. XXV, 30 ff.) vertagte Gegenstand, den indessen, was den Schluß dieses Kapitels betrift, bereits

Schöttgen mit richtigem Tacte von der Ausbreitung des göttlichen Reiches in der Kirche Christi gefaßt hat. Daß übrigens Lukas (IX, 22—27.) in seiner transponirenden Manier mit wenigen Zusätzen (V. 23.) aus dem Matthäus, Markus aber (VIII, 34 - IX, 1.) ebenfalls mit unbedeutenden Einschaltungen (V. 38.) aus beiden geschöpft hat, lehrt der Augenschein und bedarf hier folglich nur einer kurzen Nachweisung.

Neun und vierzigstes Kapitel.

Die Rückkehr Jesu von den Quellen des Jordan nach Kapernaum.

Nach den Synoptikern.

Die merkwürdige Begebenheit, mit welcher diese Abtheilung beginnt, ist schon von den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts auf den Berg Tabor bei Nazaret versetzt worden, welcher noch iezt von christlichen Pilgrimmen fleißig als der Berg der Verklärung Christi besucht wird (Robinson III. S. 464 ff.). Da sich aber Jesus kurz vorher noch in dem philippischen Cäsarea befand, so ist es folgerichtiger, an den alten Hermon, auch Sirion, nun der Schneeberg (חור חלגא) genannt (Robinson ebendas. S. 625 ff.) zu denken, den man seiner Höhe nach als den Mont blanc des Antilibanon betrachten kann. Bedeutungsvoll genug findet sich von diesem Ereignisse bei sämmtlichen Evangelisten keine topographische Spur; Johannes, welcher hier als Augenzeuge genannt wird, scheint es sogar nach Bethanien in die Nähe Jerusalems zu versetzen, und Petrus, dessen Zeugniß mit dem seinigen von gleichem Gewichte ist, spricht im Vorübergehen von einem heiligen Berge (2 Br. I, 16 ff.), dessen vage Bezeichnung mehr einen fernen, tra-

ditionellen Referenten, als einen bei der Sache betheiligten Geschichtschreiber zu verrathen scheint. Die schwierigsten Probleme für den Geschichtforscher und Dogmatiker liegen indessen in den vorliegenden Berichten selbst; man darf sich nur an die Bedenklichkeiten erinnern, welche Heumann vor fast hundert Jahren in seiner Erklärung des N. T. gegen die folgenden Abschnitte erhoben hat, um sich der großen Scheidewand bewußt zu werden, welche die fortschreitende Bildung der Vernunft zwischen der damaligen, jüdischen Weltanschauung und der unsrigen aufgerichtet hat. Aus den einfachen und unverhüllten Ansichten der Berichterstatter wird sich dieses Urtheil von selbst rechtfertigen.

1. Die Verklärung Jesu auf einem hohen Berge.

Der erste Evangelist (XVII, 1—13.) erzählt uns Folgendes. „Nach sechs Tagen nahm Jesus den Petrus, Johannes und seinen Bruder Jakobus zu sich und bestieg mit ihnen einen hohen Berg ohne die übrigen Jünger. Hier verwandelte er sich vor ihnen, daß sein Gesicht wie die Sonne glänzte, und seine Kleider weiß wie der Schnee wurden. Siehe da erschienen ihnen auch Moses und Elias, die sich mit ihm unterredeten. Nun ergriff Petrus das Wort und sprach zu Jesu: hier gefällt es uns wohl, wenn du es erlaubst wollen wir hier drei Hütten errichten, eine für dich, eine andere für Moses und eine für den Elias. Während er also sprach, siehe da umgab sie eine lichte Wolke und eine Stimme ertönte aus der Wolke: das ist mein lieber Sohn, der mir wohlgefällt, dem folget. Als das die Schüler hörten, fielen sie auf ihr Angesicht nieder und erschracken sehr. Da trat ihnen Jesus näher, ergriff sie und sprach: stehet

auf und fürchtet euch nicht. Als sie nun die Augen öfneten sahen sie Niemanden, als Jesum allein. Nachdem sie nun vom Berge wieder herabstiegen verbot ihnen Jesus ausdrücklich, etwas von diesem Gesichte zu sagen, bis der Menschensohn von den Todten auferstehe. Da fragten ihn seine Schüler: warum sagen aber doch die Schriftgelehrten, der Elias müsse vorher kommen? Hierauf antwortete Jesus: Elias muß wohl vorher kommen und Alles in den vorigen Stand setzen: doch sage ich euch, er ist schon gekommen, aber sie haben ihn nicht anerkannt, sondern willkührlich behandelt, darum muß auch der Menschensohn von ihnen (Gleiches) erdulden. Nun wurden die Schüler erst inne, daß er von Johannes, dem Täufer spreche."

Obschon Bauer in diesem Berichte ein Wunder von grauenhaftem Wesen findet (Kritik d. S. III. S. 46), welches man sich „vom Leibe halten müsse", so ist man ihm doch das Zugeständniß schuldig, daß dem Referenten die gutmüthige Treue des eigenen Fürwahrhaltens keinesweges fehlt und daß sich aus den talmudischen Schriften viele Parallelen nachweisen lassen, aus welchen unwidersprechlich erhellt, daß die den drei ersten Aposteln zugeschriebene Denkart in der damaligen Weltansicht des jüdischen Volkes ihren Grund hatte. Hierauf hat sich aber der Exeget als Grammatiker und Historiker zunächst zu beschränken, weil ohne diese Erklärung keine unbefangene philosophische Auslegung möglich ist, durch die doch zulezt auch iede heilige Lehre dem Menschengeschlechte erst heilsam und nüzlich werden kann. Nun ist aber Matthäus von ieder Spur einer mythischen, oder erdichteten Erzählung so weit entfernt, daß er die seinige durch die Zeitbestimmung von sechs Tagen (V. 1., d. h. einer ganzen Woche, weil der sie anfangende und beschließende Sabbat als heilige

Tage nicht gerechnet wurden: Joh. XX, 26.) in die Ordnung der vorher berichteten Ereignisse einreihet. Jesus begiebt sich auf einen hohen Berg, welcher nicht genannt wird und demnach ebensowohl der Hermon, als der Tabor, oder Karmel seyn kann; das war seiner Sitte gemäß, weil er sich hier zu höheren und tieferen Meditationen angeregt fühlte, als durch seine nationale Bücherwelt. Das gute Verhältniß zwischen ihm und Petrus mußte auch wieder hergestellt seyn, weil er ihn mit den beiden übrigen Esoterikern ausschließend (κατ' ἰδίαν, der Syr. ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ, die Vulg. seorsum) zum Begleiter auf einer Reise nach dem nördlichen Ende von Palästina gewählt hatte. Hier verwandelte er sich (S. 2.) vor ihnen, nicht nach seiner körperlichen Gestaltung und Persönlichkeit, sondern in Beziehung auf die glänzende und schneeweiße Farbe seines Gewandes; er hatte sich nemlich etwas höher gestellt, als seine in der Nähe gelagerten Begleiter, so, daß das einfallende Licht ihn früher, als sie berührte und in ätherischer Beleuchtung erscheinen ließ. So erscheint Gott dem Moses (2 B. XXXIII, 28.) und Ezechiel (I, 4.) in einer dunklen Wolke, aus welcher plözlich eine strahlende Lichtkrone (נגה לו סביב) hervortrat (vgl. Ezech. X, 4.); Moses kam mit dem Widerscheine (קרן) dieses Lichtes vom Sinai zurück (2 B. XXXIV, 35.); auch die Engel erscheinen in solchen weißen Gewändern (AG. I, 10. Joh. XX, 12.) und die Gerechten sollen einstens wie die Sonne glänzen (Dan. XII, 3.). Daß die Rabbinen selbst das nicht buchstäblich deuteten hat bereits Maimonides bewiesen (Moreh Nebuchim p. I. c. 27). Die Heiden hingegen hielten an diesem Lichtglanze ihrer Götter fest (Virg. Aen. II, 590 pura in luce refulsit); ihre Kaiser führen auf den Münzen ein caput radiatum und eine corona radians, und nur den bösen Genien wird eine schwarze Gestalt beigelegt. Bei solchen Erscheinungen bleibt die Einbildungskraft nicht müßig; das bezeugen uns

zwar Petrus und Johannes nicht, welche beide von Moses und Elias nichts wissen; Matthäus aber und die beiden folgenden Evangelisten melden das bestimmt, und zwar, wie Lukas redlich gesteht, aus eigener Deutung; denn auch auf Moses und Elias war der himmlische Strahlenglanz übergegangen, und daß der lezte zur messianischen Zeit erscheinen werde, war schon von den Propheten geweissagt worden. Kein Wunder also, daß sich Petrus zu dem Vorschlage ermannt, hier drei Laubhütten (V. 4. σκηνάς, syr. ܡܛܠܠܝܢ, umbracula, die Vulg. tabernacula, besser סוכות wie am Lauberhüttenfeste) für den Meister und seine Umgebungen zu errichten, um gegen die Kälte der Nacht geschüzt zu seyn. Zugleich ist er bescheiden genug, für sich und seine beiden Begleiter nur das bereits innehabende Lager in Anspruch zu nehmen. Jesus antwortet hierauf nichts, und dieses Stillschweigen ist beredter und lehrreicher, als alle Commentarien der Ausleger. Dafür umschattete die Jünger eine lichte Wolke (V. 5.), deren dunkle Seite sie selbst einhüllte, bis sich aus ihr eine Stimme erhob: das ist mein Geliebter, dem sollt ihr gehorchen. Stimmen aus den Wolken sind sonst immer Donnerschläge (Ps. CIV, 8. CIV, 3.) und Johannes bemerkt von der Wiederholung dieses feierlichen Ereignisses ausdrücklich, das anwesende Volk habe sie dafür gehalten (XII, 29.). Auch sind sich die Deutungen dieser Stimme nicht gleich: denn bei dem folgenden Evangelisten fehlen die Worte des Matthäus ἐν ᾧ εὐδόκησα, Johannes ändert sie gänzlich ab und bei Petrus (2 Br. I, 17.) fehlt der Nachsaz: αὐτοῦ ἀκούετε. Sagt nun der lezte Apostel selbst, das dunkle Wort der Propheten sei sicherer (βεβαιότερον, V. 19.), als diese Wolkenstimme; so kann man nicht zweifeln, daß der Evangelist nur die Tochter der Stimme, oder das himmlische Echo im Sinne hatte, welches die Juden zwar für ominös hielten, aber doch den Orakeln des alten Bundes weit nachsezten

(oben B. I. S. 270 f.). Auf einen schnellen Bliz vom reinen Himmel (fulmen de sudo) aber weiset unser Bericht gewiß hin, wenn ihn auch gerade keine Donnerstimme (tonitru de sudo) begleitet hat. Es ist indessen auch dieses wahrscheinlich, weil die Jünger, als sie den Schlag hörten, zur Erde niederfielen (V. 6.), was auch von Saul in einem ganz ähnlichen Verhältnisse gesagt wird (AG. IX, 4.). Denn darinnen suchte namentlich der Hebräer das Ominöse des Donners, daß er plözlich und mit Gewalt hervorbricht (Hiob XXVI, 14. XXXVII, 4.) und den geheimnißvollen Sinn Gottes kund giebt. Was nun Jesus selbst von dieser Stimme gedacht haben mag? Vielleicht dasselbe, was sich die Jünger provinciell genug in das Aramäische übersezten, nur ohne Varianten und jüdische Gedankenfärbung. Darum überläßt er das Naturphänomen eines abendlichen Himmels ihrer eignen Reflexion, ohne die Donnerstimme als ein articulirtes Zeugniß wohlgefällig auf sich zu beziehen. Ja, was nicht minder merkwürdig bleibt, er ist durch die Erscheinung dieses wolkenbrechenden Lichtstrahls so wenig außer Fassung gesezt, daß er seinen Schülern näher tritt (V. 7.), und sie ermahnet, aufzustehen und sich von ihrem Schrecken zu erholen. Was würden die Schüler haben lernen können, wenn er ihnen und durch sie auch uns seine Ansichten von der neujüdischen Bath Kol hätte mittheilen wollen! Vor der Hand sollte auch das nur stillschweigend durch die offene That geschehen, nachdem seine Begleiter wieder zum klaren Bewußtseyn gekommen waren. Als sie die Augen aufthaten, sahen sie außer sich selbst nur Jesum (V. 8.); die lichte Wolke war vorüber, Moses und Elias waren verschwunden, die Welt um sie her hatte ihre prosaische Gestalt wieder gewonnen, und bei dem Herabsteigen vom Berge legt ihnen der Meister sogar die unerwartete Verbindlichkeit auf, bis nach seiner Auferstehung die ganze Vision (V. 9. ὅραμα, der Syr. ܚܙܘܬܐ

חזון, Vulg. visio, das griechische ὅραμα, eine Erscheinung in dem Mittelzustande zwischen Wachen und Träumen) geheim zu halten (V. 9.). Das würde sich gar nicht erklären lassen, wenn die subiective Ansicht der Apostel auch der obiectiven Wirklichkeit entsprochen hätte; denn was Gott laut vom Himmel herabspricht, darf keinem Sterblichen verheimlicht werden, und nach der Auferstehung Jesu bedurfte es der Kundmachung der Wolkenstimme auf dem Berge nicht mehr. Die Warnung Jesu kann daher keinen anderen Endzweck gehabt haben, als den, ieder Uebereilung der Schüler in der Veröffentlichung ihrer Visionen vorzubeugen und sie durch den bevorstehenden, ernsten Lauf der Ereignisse auf eine ruhigere Beurtheilung derselben vorzubereiten. Das war ihnen bei der noch immer fortdauernden Aufregung ihres inneren Sinnes allerdings zu viel (V. 10.); ist das nicht Moses und Elias gewesen, den wir sahen, hielten sie ihrem Lehrer ein, warum lehren denn die Pharisäer in allen Schulen, daß wenigstens der Elias der Vorläufer des Messias seyn wird? Ja wohl, erwiedert Jesus (V. 11.), muß Elias kommen, die erwartete Wiederherstellung der Dinge vorzubereiten (ἀποκαταστήσει, Malach. IV, 6. השׁיב, restituit pacem: vgl. AG. III, 21.); er muß, wie die Pharisäer sagen, Israel die Urne mit Manna aus der Wüste, das heilige Oel, die Ruthe Aarons wiederbringen. Ich aber sage euch, der Elias ist schon gekommen, verkannt und mißhandelt worden (V. 12.), wie das auch dem Menschensohne bevorsteht. Jezt erst merkten sie, daß er von Johannes dem Täufer spreche (V. 13.) und erinnerten sich, daß er es ihnen bereits freigestellt habe (XI, 14.), den Täufer für den Elias zu halten, oder nicht. Das war nun freilich eine ganz andere Wiederherstellung, als die, welche Malachias verheißen hatte; aber sie machte auch der ganzen antemessianischen Eliade ein Ende; sie war ein kräftiger Niederschlag der eral-

tirten Vision des Petrus auf dem Berge und führte ihn auf den alten Standpunct (XVI, 16.) zurück, den er gar nicht hätte verlassen sollen.

Lukas (IX, 28—36.) hat zwar die Grundlage des vorigen Berichtes beibehalten, sich aber in Rücksicht auf Diction und Darstellung mehrere, nicht unbedeutende Veränderungen erlaubt. So sezt er für sechs Tage acht (V. 28.), was dem hellenischen Sprachgebrauche allerdings angemessener war. Den hohen Berg des M. nennt er schlechthin τὸ ὄρος und bezeichnet die Absicht Jesu, daselbst zu beten. Die Metamorphose Jesu während des Gebetes wird als strahlende Beleuchtung seines Gesichtes und seiner Kleidung beschrieben (V. 29.). Mit ihm unterhielten sich zwei Männer (V. 30. vgl. AG. I, 10.), und als eigne Erklärung wird hinzugesezt, daß das Moses und Elias gewesen seien. Als abermaliger Zusaz folgt die Bemerkung, diese verklärten Männer hätten Jesum von dem ihm zu Jerusalem bevorstehenden Schicksale unterrichtet (V. 31.), was ihm nach früheren Erklärungen im Kreise seiner Apostel nichts Unerwartetes seyn konnte. Petrus und seine Begleiter waren vom Schlafe gedrückt und sahen, mit Mühe sich wach erhaltend, die Scene der Verklärung (V. 32.). Erst nach der Entfernung der beiden Männer tritt Petrus mit dem Vorschlage hervor, drei Hütten zu bauen (V. 33.). Indessen läßt sich eine Wolke nieder und senkt sich auf die Schüler zu ihrem Schrecken herab (V. 34.). Erst nach der Stimme aus der Wolke erscheint Christus allein, ob sich schon die Männer bereits früher entfernt hatten (V. 36.), und das Verbot Jesu, hievon zu sprechen, wird hier in einen freiwilligen Entschluß der Jünger verwandelt, das Alles zu verschweigen. Es wird schwer seyn, hier die Copie mit selbstgefälligen Verbesserungen zu verkennen.

Markus (IX, 2—13.) ist mit diesen Glossen sichtbar unzufrieden und lenkt dafür wieder zu dem Matthäus ein, kann sich aber doch nicht entbrechen, zuweilen ein Wörtchen beizufügen, welches ihm das Ansehen einer gewissen Unabhängigkeit des Urtheils verschaffen soll. So sezt er (V. 2.) nach κατ' ἰδίαν noch μόνους hinzu, welches vollkommen überflüssig war, daher es der Syrer übergeht und nur die Vulgata seorsum solos wiedergiebt. Das Gewand Jesu wurde nach ihm in der Metamorphose weiß wie der Schnee (V. 3.), und zwar dergestalt, „daß so kein Walker der Erde bleichen kann." Noch emphatischer ist das Scholium (V. 6.): Petrus wußte nicht, was er sagte, weil sie alle erschrocken waren: denn sonst bauet man in der Angst nicht Laubhütten zum Vergnügen auf. Nicht minder bedeutungsvoll ist (V. 8.) das ἐξάπινα παραβλεψάμενοι, Vulgat. statim circumspicientes, weil es Menschen bezeichnet, die sich in der Meinung umsehen, eine fremde Stimme gehört zu haben, und doch Niemanden erblicken, als sich und die Ihrigen. In dem folgenden Verse ist für das εἴπητε des ersten Evangelisten διηγήσωνται, nachsprechen, nacherzählen, gesezt. Ganz eigenthümlich ist die Bemerkung (V. 10.), daß die Schüler nicht einmal gewußt haben sollen, was Jesus von seiner Auferstehung sagen wollte. Da muß er sich anders ausgedrückt haben, als uns vorhin berichtet wurde. Besonders auffallend würde endlich die Schlußbemerkung (V. 13.) von der Weissagung auf Elias, oder Johannes den Täufer und seine Hinrichtung seyn, da sich nirgends von ihr im A. T. eine Spur findet, wenn man nicht wüßte, daß die Worte καθὼς γέγραπται eine bloße Anknüpfungsformel an irgend eine Stelle der Schriften des alten Bundes ist. Die Parallele aus dem zweiten Briefe des Petrus (I, 16 f.) ist wichtig für die Realerklärung unseres Abschnittes, weil sie von der Erscheinung des Moses und Elias gänzlich schweigt: doch ist

der hier sprechende ἐπόπτης zweifelhaft, wie die ganze Epistel selbst. Ganz purificirt von jüdischen Phantasien ist endlich die Stelle des wirklichen Augenzeugen Johannes (Ev. XII, 27—30.), welche nur die Bath Kol, wie sie damals physisch und moralisch erfaßt wurde, als das Wesentliche dieser Berichte und zwar mit der ausdrücklichen Erinnerung Jesu hervorhebt, daß eine solche Stimme nicht für ihn (δι' ἐμέ), sondern nur für seine Umgebung (δι' ὑμᾶς, V. 30.) von Bedeutung sei. Aber Zeit und Ort dieses Ereignisses sind verschieden, und es kann daher diese lezte Darstellung erst später besprochen werden.

Erheben wir uns nun aus dem Kreise dieser grammatischen und erläuternden Bemerkungen auf den Standpunct der kritischen und geschichtlichen Auslegung, die sich einzig mit der Ausmittelung des Thatbestandes beschäftiget; so werden wir uns vor Allem darüber einverstehen müssen, in welche Klasse der Zeugen sämmtliche Synoptiker zu versetzen seyn mögten. Hier ist aber so viel gewiß, daß Keiner unter ihnen aus eigner Anschauung spricht; daß ihre Ansichten des besprochenen Ereignisses sehr befangen waren; daß sie ferner unter sich bedeutend abweichen, und gar kein Geheimniß aus dem Zustande der physischen und psychologischen Betäubung machen, in der sie sich als Begleiter Jesu bei der Wahrnehmung dieses Wolkenphänomens befanden. Von einer wirklichen Erscheinung des Moses und Elias wird also bei diesen Berichten gänzlich abzusehen seyn; sie ist schon an sich unglaublich, beruht auf einer Tradition, zu der sich weder Johannes, noch Petrus bekannte, läßt sich selbst als Traum aus jüdischen Volksbegriffen erklären und wird offenbar von Jesu selbst gemißbilligt und zurückgewiesen. Wollte man nun das Wesentliche der Thatsache auf eine geistige und sittliche Verklärung Jesu im Gebete zurückführen, welche durch eine glänzende Beleuchtung des Augenblickes erhöht wurde; so würde man zwar weder etwas Unwahres und

Ungemessenes behaupten, noch biblischer Beweise und Parallelen selbst ermangeln, da das Engelsantlitz des Stephanus vor seinen Richtern (AG. VI, 15.) offenbar als ein ähnliches Beispiel betrachtet werden kann. Erschöpfend und genügend ist indessen diese Erklärung keineswegs; man muß also, um mit der Verklärung Jesu einen deutlichen und haltbaren Begriff zu verbinden, auf die Ansichten der alten Welt von dem wesentlichen Lichtglanze Gottes (שכינה, δόξα) und der himmlischen Geister zurückgehen, und sich dabei vor Allem erinnern, daß unter uns die zahlreichen Freunde der sogenannten christlichen Romantik, und vielleicht wir selbst, ohne es zu wissen, von einem gewissen Glauben an den Goldschein unserer Heiligenbilder befangen sind. Moses und die Propheten lehren bestimmt, daß Gott ein unsichtbares Wesen sei; aber bei Jenem besteht seine Herrlichkeit (כבוד, 2. Mos. XXXIII, 18.) in einem Lichtglanze, der von einer dunklen Wolke umgeben ist und dessen Rückseite allein ohne Lebensgefahr von einem Sterblichen gesehen werden könne (V. 23.). Noch ausführlicher und mit persischen Ideen vertrauter erklärt sich hierüber Ezechiel (I, 4.), welcher die Majestät Gottes als eine weit umherstrahlende Feuerwolke schildert, in deren Mitte er selbst als ein glänzendes Auge von Elektron (עין חשמל) wohnt, und nach ihm Daniel (VII, 9 f.), der sie als einen feurigen Thron schildert, von dem ein langer, glänzender Strahl ausgeht. Paulus selbst, der doch ausdrücklich lehrt, daß Gott gar nicht gesehen werden könne, läßt ihn in einem unzugänglichen Lichte wohnen (1 Tim. VI, 16.); Petrus spricht von einer auf dem heiligen Berge hervorgetretenen hochprächtigen Herrlichkeit (δόξα μεγαλοπρεπής, 2 Br. I, 17.), und auch bei Johannes (Ev. I, 18. VI, 46.) kommen Stellen vor, die auf ein unmittelbares Schauen dieses wesentlich göttlichen Urlichtes hinweisen. Wenn daher Engel in weißen Gewändern

erscheinen, oder Moses mit glänzendem Angesichte vom Sinai herabkommt, so ist das immer der Wiederschein des göttlichen Glanzes; der reine Bliz der Bath Kol ist nicht minder eine Theophanie, und wenn hierauf eine majestätische, weithinhallende Stimme ertönt, so ist das ein Orakelspruch des Himmels, welchen der Weise und Fromme allein zu deuten vermag. Jesus sagt aber ausdrücklich, er bedürfe einer solchen Erscheinung nicht, weil er Gottes Stimme beharrlich in seinem Innern vernehme; gleichgültig war iene ihm gewiß nicht, noch viel weniger dem Volke und seinen Aposteln. Wir stehen nun am Scheidewege; hier Christus mit dem Lichte des Heiligen, welches nie mehr untergeht, dort die Synoptiker mit dem Heiligenscheine ihrer Zeit, auf den die heidnisch-romantische Kunst unserer Tage kaum verzichten wird. Auch der Pinsel hat seinen Zauber, aber nur einen flüchtigen, wenn man, wie die Begleiter des Herrn, die Augen öfnet und vom Berge herabsteigt.

2. Heilung eines Epileptischen.

Nach den Synoptikern.

Den ersten und einfachsten Bericht von diesem Ereignisse finden wir bei dem Matthäus (XVII, 14—21.). „Nach ihrer Rückkehr zu dem Volke trat Einer kniebeugend und mit den Worten zu ihm: Herr, erbarme dich meines Sohnes, welcher mondsüchtig ist und an einer schweren Krankheit leidet; denn oft fällt er in das Feuer und oft in das Wasser. Ich habe ihn schon zu deinen Schülern gebracht, aber sie vermogten ihn nicht zu heilen. Hierauf antwortete Jesus: o du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wie lang soll ich mit euch seyn, wie lang euch ertragen! Bringet mir ihn her. Nun beschwor ihn Jesus, worauf der Dämon sofort von

ihm ausfuhr und der iunge Mensch von Stund an hergestellt wurde. Jezt traten die Schüler zu Jesu und fragten ihn: warum konnten wir ihn denn nicht herstellen? Jesus erwiederte ihnen, wegen eures Unglaubens: fürwahr ich sage euch, wenn ihr Vertrauen hättet, wie ein Senfkorn, so würdet ihr zu diesem Berge sprechen: weiche von hier, und er würde weichen, so, daß euch nichts unmöglich wäre. Diese Gattung von Dämonen aber kann nicht vertrieben werden als durch Fasten und Gebet."

Dieser einfache Bericht des Matthäus liegt auch der Erzählung des Lukas zu Grunde; Markus aber bereichert diesmal beide, wahrscheinlich aus dem Munde des Petrus, durch bedeutende Zusätze, so, daß wir namentlich durch ihn in den Stand gesetzt werden, diese Begebenheit in einem ziemlich vollständigen Bilde zu erfassen. In eben dem Verhältnisse, als sich Jesus mit seinen drei Begleitern der galiläischen Grenze näherte, auf welcher er die übrigen Jünger zurückgelassen hatte, kam ihm auch das Volk mit seinen Kranken und Leidenden entgegen, und unter diesen befand sich diesmal ein Mondsüchtiger (σεληνιαζόμενος, Matth. V. 15.), dessen Vater flehentlich um die Heilung seines Sohnes von dieser schweren Krankheit bat. Die Luna als Himmelskönigin (Jerem. XLIV, 17.) wurde von den abgöttischen Israeliten verehrt, und Matthäus gedenkt der Krankheiten, die man ihrem Einflusse zuschrieb, noch einmal (IV, 24.) als eines dämonischen Uebels, welches der Paralysis verwandt war; doch findet sich hievon in den talmudischen Schriften keine nähere Spur. Nach Lightfoot heißt daher diese Krankheit vielmehr שיטה, שוטה, der Herumschweifende, bei dem Syrer ܒܪ ܐܓܪܐ, extra tectum, was Michaelis von den herumschweifenden Genien des Mondes verstanden wissen will. Paulus erklärt es scharfsinnig, filius tecti,

der Nachtwandler, was sich aber darum nicht annehmen läßt, weil der בר אגרא, qui extra tectum est, dem בגרא, qui in tecto est, Matth. XXIV, 17. gegenüberſteht. Das erſte Symptom der Krankheit beſtand alſo in einer beſtändigen Unruhe, die den Leidenden aus dem Hauſe trieb, daß er überall (auch in den Gräbern, Matth. VIII, 28.) umherſchweifte und dann, wenn der Paroxyſm eintrat, von der Gefahr bedroht wurde, in das nahe Feuer, oder Waſſer zu fallen. Das iſt der Uebergang zu dem zweiten Symptome der Bewußtloſigkeit, des Schäumens, Zähneknirſchens, der heftigſten Spaſmen (Mark. IX, 18.), wodurch eine allmählige Abzehrung (ξηραίνεται, ebendaſ.), oder Aufreibung aller Kräfte (συντρίβον, Luk. IX, 39.) erfolgte. Dieſe Merkmale findet man auch in dem muſterhaften Bilde wieder, welches Celſus (de medicina l. III, c. 23 sq.) von dieſer furchtbaren Krankheit entwirft. Der bedrängte Vater des Epileptiſchen macht nun darauf aufmerkſam, daß er während der Abweſenheit Jeſu auf dem Berge ſeinen unglücklichen Sohn zu den Jüngern gebracht und ſie um ſeine Heilung gebeten habe, von ihnen aber ohne Hülfe entlaſſen worden ſei (V. 16.). Allem Anſcheine nach hatten ſie den Fallſüchtigen zwar beſchworen, aber durch ihre Beſchwörungen keinen Eindruck, alſo auch keine Wirkung auf ihn hervorgebracht. Hierüber bricht nun Jeſus in heftige Klagen des Unwillens aus (V. 17.), nennt ſeine Schüler ein verkehrtes und ungläubiges Geſchlecht (דור פתלתול, 5 Moſ. XXXII, 5. 20.), bedauert es, ſie nicht ſchon entlaſſen und dafür ſo lange Geduld mit ihnen gehabt zu haben, und fordert dafür ſofort, daß man den Kranken zu ihm bringe. Viele Ausleger glauben hier einen Beweis von zu großer Aufregung, ja von einer ungerechten Härte und Strenge zu finden, weil es den Schülern nicht zur Laſt fallen konnte, daß die Dämonen ihrem Banne nicht gehorchen wollten. Das war dem Meiſter gewiß nicht

entgangen; auch blieb ihm wohl die Besorgniß fremd, daß durch diese Ungeschicklichkeit der Apostel seine ganze Lehranstalt hätte in üblen Ruf kommen können; sein Mißfallen traf vielmehr den Vater und die Schüler zu gleicher Zeit, weil er an beiden den Muth des Vertrauens vermißte, welche er immer als wesentliche Bedingung einer möglichen Hülfe zu betrachten pflegte. Man brachte also den Kranken herbei, der bei dem Anblicke Jesu betroffen, sofort von seinen Krämpfen befallen wurde und schäumend zur Erde niederstürzte (Mark. IX, 20.). Das war der conspectus omnium terrentium, welchen Celsus zu meiden befahl, wenn er nicht einen neuen Paroxysm hervorrufen sollte. In diesem Augenblicke einzuschreiten, fand Jesus naturwidrig und folglich auch unklug und unbemessen; er fragte daher den Vater, wie lang sein Sohn schon an diesem Uebel leide (V. 21.)? Der Vater wiederholte mit einiger Breite (V. 22.), was er vorhin schon ausführlich (V. 18.) bemerkt hatte, und der Kranke selbst erholte sich in eben dem Grade, als die Aufmerksamkeit der Anwesenden von ihm abgelenkt wurde. Nun erst forderte Jesus zuerst den Vater zum Vertrauen auf (V. 23.), was dieser mit der Naivetät des Glaubens erwiederte: er glaube, so viel er könne; was ihm etwa noch an Glaubenskraft fehle, möge der Herr durch seine Wunderkraft ergänzen (V. 24.). Nun war der entscheidende Augenblick gekommen, weil Jesus sah, daß das Volk sich herzudränge (V. 25.), in welchem Falle ein neuer Ausbruch der Krankheit zu befürchten war. Diesem zuvorzukommen, erhebt sich Jesus mit dem feierlichen Exorcism: „sprachloser und stummer Geist, ich gebiete dir, von ihm auszugehen und nie mehr zu ihm zurückzukehren.“ Mit dieser Macht des Geistes herrschte er über den Kranken, wie mit der Macht seiner Rede (Matth. VII, 29.) über das Volk. Der Dämon, psychologisch eins mit dem Dämonischen fuhr

unter Geschrei und Convulsionen aus, so daß der Körper wie todt lag und von Vielen für todt gehalten wurde (V. 26.). Da reichte ihm Christus die Hand, richtete ihn auf und gab ihn seinem Vater wieder (V. 27. vgl. Luk. IX, 42.). Das war der psychologische Tod der Mondsucht, von welcher der Epileptische auf immer geheilt wurde. Durch diesen glänzenden Erfolg der Beschwörung Jesu beschämt wünschten nun auch die Jünger zu wissen, warum ihre Exorcismen ohne Wirkung geblieben seien (Matth. XVII, 19.)? Jesus erklärt ihnen hierauf unumwunden: wegen ihres Mangels an Vertrauen zu sich selbst (ἀπιστία, V. 20.), denn Vertrauen wie ein Senfkorn versetze Berge (vgl. Matth. XX, 21. 1 Kor. XIII, 2. Mark. IX, 23.). Das hyperbolische Bild ist bekannt: denn mehr als ein scharfsinniger Rabbi, welcher dunkle Fragen aufzuhellen wußte, heißt im Talmud der Bergentwurzler (עוקר הרים, s. Lightfoot zu Matth. XXI, 21.). Des Wortes tiefer und von Wenigen erfaßter Sinn ist: nur das Selbstvertrauen des Glaubens giebt Ueberlegenheit über Andere und ist wesentliche Bedingung der psychologischen Heilung der Seele und des Körpers. Zum Schlusse folgen die gleich räthselhaften Worte: diese Gattung böser Geister weicht nur dem Gebete und Kasteien (V. 21.). Der Auslegungen Menge ist hier gewaltig, und die gewaltigste ist die der Kirche: das sei nicht von dem Kranken, sondern von dem Exorcisten zu verstehen, der sich durch Fasten und Andacht auf die Austreibung des bösen Geistes vorzubereiten habe. So maiestätisch stolpert man nur auf dem Gebiete der übervernünftigen Schrifterklärung. Dem wahren Sinne nach unterscheidet Jesus die Heilung eines Dämonischen von der fixen Idee des bösen Geistes, den er in sich zu haben glaubte (Luk. VIII, 40.), von dem gewöhnlichen Rückfalle in diesen Wahn (Matth. XII, 43 ff.), welcher schlim-

mer war, als das frühere Uebel selbst. Jene konnte durch eine würdevolle und angemessene Beschwörung erfolgen und gewährte augenblickliche Erleichterung; dieser aber erforderte Gebet und Fasten, also nicht bloß passive, sondern active Mittel, nemlich Erheiterung des getrübten Gemüthes durch Andacht und Abspannung des überreizten Nervensystems, namentlich durch eine strenge Diät und bemessene Hungercur. In den lezten Worten des ersten Berichtes liegt folglich der Schlüssel zur gründlichen Erklärung des bisher besprochenen Ereignisses und besonders der dämonischen Heilungen, welche die Ausleger so oft beunruhigt haben*).

3. Der Stater im Munde des Fisches und die Tempelsteuer.

Nach dem Matthäus (XVII, 24—27.).

Bei der Rückkehr nach Kapernaum traten die Einnehmer der Doppeldrachme zu Petrus und fragten ihn: zahlt euer Lehrer auch die Doppeldrachme? Er antwortete: ia. Als er nun nach

*) Celsus in der oben angeführten lehrreichen Stelle unterscheidet die Heilung der Epilepsie als eines acuten und chronischen (morbus longus) Uebels. Unter den Heilmitteln gegen jenes rühmt er auch eine abgemessene, schmale Diät mit abwechselndem Fasten; auf der zweiten Station der Krankheit verordnet er weiße Nießwurz (veratrum album), große Aufmerksamkeit des Patienten auf sich selbst und das materielle Uebel (perniciosus humor) seiner Fibern und Nerven. Selbst das alte, unter uns in anderer Form bekannte Mittel der Verzweifelung (iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt) übergeht er nicht mit Stillschweigen. Die Fundamentalidee dieses großen Arztes trift also mit dem lezten Verse in dem obigen Berichte des Matthäus zusammen. In iedem Falle aber ist so viel klar, daß Jesus über die Natur dieser furchtbaren Krankheit nachgedacht und den Gebrauch natürlicher Mittel da wenigstens in Aussicht gestellt hat, wo psychische Anregungen nicht hinreichten, ein so hartnäckiges Uebel zu überwinden.

Hauſe kam, trat ihm Jeſus mit der Frage entgegen: was meinſt du, Simon, von wem fordern die irdiſchen Könige Steuern ein, von ihren Söhnen, oder von den Fremden? Von den Fremden, erwiederte Petrus. Sprach Jeſus wieder: alſo ſind die Söhne frei. Um ihnen aber nicht anſtößig zu werden, begieb dich an den See, wirf deine Angel aus, nimm den erſten aufſteigenden Fiſch, und wenn du ihm den Mund geöfnet haſt, finde da den Stater. Dieſen nimm und zahle für mich und dich."

Als Jeſus mit ſeinen Apoſteln nach Kapernaum zurückgekehrt war, trat in ſeinen häuslichen Verhältniſſen ein kleines Ereigniß ein, welches uns Matthäus allein berichtet, weil es an ſich von keiner Bedeutung iſt und erſt durch die Handlungsweiſe Jeſu von der einen, ſo wie durch die Meinungszwiſte der Schriftausleger von der anderen Seite eine gewiſſe Wichtigkeit erhalten hat. Es fand ſich nemlich in dem Geſetze Moſe's (2 B. XXX, 13.) die offenbar aus einer ſpäteren Zeit herzuleitende Verordnung, daß ieder ſelbſtſtändige Iſraelit von zwanzig Jahren zur Unterhaltung des Tempels und ſeines Cultus jährlich einen Beitrag von einem halben Sekel (2 attiſchen Drachmen, oder ohngefähr acht guten Groſchen u. M.) entrichten ſolle. Dieſe Abgabe, welche in der Folge auf einen dritten Theil eines Silberſekels ermäßigt (Nehem. X, 32.), zu Jeſu Zeiten aber nach dem alten Steuerfuße von allen Iſraeliten in und außer Judäa beigetrieben wurde, war eine rein perſönliche, oder Seelenſteuer (כפר נפשו, 2 Moſ. XXX, 12.), bei welcher alſo der Grundbeſiz in Kapernaum (Matth. IV, 13. IX, 1.) nicht in Erwägung kam. Aber auch die Verpflichtung zur perſönlichen Tempelſteuer ließ mancherlei Ausnahmen zu, weil nach der Vermiſchung der Stämme die Frage von der Ausmittelung der Familienhäupter immer verwickelter wurde

und überdies nicht nur einzelne Priester und Leviten, sondern auch die Rabbinen und Gesezlehrer selbst auf die Immunität von der Tempelsteuer Ansprüche machten (Mischna שקלים, c. I, 4.). Man kann demnach aus dem Umstande, daß diese Abgabe im Monate Adar (ohngefähr unser Februar) eingefordert wurde (ebendas. §. 1.), weder die Behauptung ableiten, Jesus und Petrus seien mit dem Steuertermine eines ganzen Jahres im Rückstande gewesen, noch in Beziehung auf eine Stelle des Johannes (X, 22.) folgern, die Erinnerung an diesen Rest sei von der Steuereinnahme bereits im Monate Cislau (December) erfolgt, weil sich Jesus zur Zeit des Einweihungsfestes, welches in diesen Monat fällt, bereits in Jerusalem befand. Denn wenn Jesus und Petrus auch im Monate Adar seines zweiten Pascha die Tempelsteuer in Kapernaum nicht entrichtet haben sollten, so begründete das doch noch keinen Rückstand, weil seine persönliche Steuerpflichtigkeit überhaupt noch unentschieden war und bei der persönlichen Abwesenheit von seinem galiläischen Wohnorte von selbst ausfiel. Die Chronologie des Matthäus und Johannes aber läßt sich bei der verschiedenen Anlage ihrer Evangelien niemals gänzlich ausgleichen und man muß daher die Zeitbestimmung nicht selten, so wie die Berichte einmal vorliegen, ihrem Realzusammenhange unterordnen. Daher kommt es denn, daß die Einnehmer des Halbsekels, weit entfernt, von einem Steuerreste zu sprechen, sich vielmehr an Petrus mit der bescheidenen Frage wendeten, ob sein Lehrer überhaupt die Steuerpflichtigkeit für sich und die Seinigen anerkenne, oder nicht (V. 23.)? Petrus beiahte die Frage unbedenklich, weil er die milden Grundsätze seines Meisters kannte; Jesus, der diese vor dem Hause gepflogene Verhandlung gehört haben mußte, war auch mit der Antwort seines ersten Apostels einverstanden. Er benüzte aber diese Gelegenheit zu einer anderen Gegenfrage aus einem gedoppelten Grunde; theils weil diese Angelegenheit den Ju-

das, als Rechnungsführer über die gemeinschaftlichen Ausgaben (Joh. XII, 6.) betraf, welcher gegen solche Anweisungen immer Schwierigkeiten erhob; theils und vorzugsweise aber, weil sie mit seiner Messiaswürde als Sohn Davids zusammenhieng, die ihn nach dem Buchstaben der jüdischen Christologie zu einer unbedingten Zurückweisung der Tempelsteuer berechtigt haben würde. Daher das mehr dialektische, als ernstlich gemeinte Problem: fordern jüdische Fürsten die Steuer von den Mitgliedern ihrer Familie, oder von denen ein, welche nicht zu ihr gehören (ἀλλότριοι, extranei nach Tacitus im Leben des Agricola, c. 53.)? Petrus meinte, es verstehe sich von selbst, daß die ersteren steuerfrei wären (V. 26.). Nun, fuhr Jesus fort, hättest du auch die Steuerpercipienten abschlägig bescheiden sollen, da ich nach eurer Ansicht als Davids Sohn zur fürstlichen Familie gehöre, und nach der meinigen als Lehrer mich der Tempelsteuer mit demselben Rechte entziehen könnte, welches eure Priester und Rabbinen geltend machen. Meinen Grundsätzen aber widerstreitet es (Matth. XXII, 45.), hierüber einen anstößigen Zwist (V. 27.) zu veranlassen; wir wollen daher diesen Posten nicht aus der gemeinschaftlichen Kasse, sondern aus der unsrigen bestreiten. Es bedarf hiezu keines Fischzuges mit deinen Gefährten, sondern eines glücklichen Angelwurfes in eigner Person. In dem Munde des ersten herausgezogenen Fisches wirst du einen Stater (Sekel, ein Vierdrachmenstück, oder Gulden u. M.) finden, welches ausreicht, unsere gedoppelte Schuld zu entrichten. Εὑρήσεις, der Syrer ܬܫܟܚ, die Vulgata invenies staterem, 1 Mos. XXVI, 12. ימצא, inveniet, h. e. habebit, obtinebit, consequetur, parabit sibi, wie εὑρίσκειν, Matth. XI, 29. Hebr. XII, 17. und in unzähligen anderen Stellen: vgl. Paulus im Handb. zu d. St., welches hier vollkommen aufräumet, „Blicke der Morgenröthe in den rosigen Mund, so wirst du

das Gold finden, welches du suchest." Wenn man bei irgend einem heiligen, oder profanen Schriftsteller diese bekannte Allegorie fände; so würde kein vernünftiger Ausleger an einen hierosolymitanischen Goldsekel, oder persischen Daricus, oder gar an den Siegelring des Polykrates denken. Es ist aber auch nicht der geringste Grund vorhanden, unsere Stelle anders zu deuten (vgl. Richters Ichthyotheologie. S. 487 ff.).

Funfzigstes Kapitel.

Wie Jesus die ersten Aufstrebungen seiner Schüler zur messianischen Hierarchie bekämpft.

Nach den Synoptikern.

Je näher der Augenblick kam, in dem sich der Entschluß Jesu und mit ihm sein ganzes Schicksal entscheiden mußte, desto höher spannten sich auch die Hofnungen und Erwartungen seiner Schüler. Oft genug hatte er sich über seinen bevorstehenden Todeskampf erklärt; ein Kind hätte das begreifen müssen, und weil das dennoch nicht geschehn ist, lassen wir unserem Unwillen über diesen beispiellosen Blödsinn seiner Schüler freien Lauf. Dennoch haben wir Ursache, dieses Gefühl zu mäßigen, wenn wir uns die wahre Lage der Dinge in der damaligen Zeit vergegenwärtigen. Die Ansicht Jesu von dem Reiche Gottes war zwar die einzig wahre und richtige; aber sie gieng weit über die Fassungskraft der Jünger, ia selbst der Mehrheit des iüdischen Volkes hinaus und ließ daher in patriotischen Gemüthern noch immer den heißen Wunsch nach der Errichtung einer davidischen Nationalmonarchie zurück. Einen so tiefgewurzelten Volkswahn aber kann nur selten der bessere Unterricht, fast immer nur die herbe und bittere Enttäuschung der Zukunft und einer leidensvollen Erfahrung tilgen. Diese Schule stand auch den Aposteln, und

zwar ohne Ausnahme bevor; man hat großes Unrecht, wenn man sie während des mündlichen Unterrichtes Jesu als Böotier denkt, welche die ersten Elemente der Religion nicht begriffen, nach seiner Auferstehung aber als plözlich Erleuchtete, welchen der Geist der Wahrheit sofort das Beste und Höchste eröfnet und mitgetheilt habe. Solche Klüfte und Sprünge finden sich in der Wirklichkeit nirgends, und wer sie dennoch einmal irgendwo gefunden zu haben glaubt, der mag immer erst mit sich ernstlich zu Rathe gehen, ob er den weise bemessenen Lauf der Welt und des Menschenlebens richtig erfaßt und zum klaren Bewußtseyn gebracht habe. Auch ist bereits wiederholt bemerkt worden, daß die Andeutungen der Zukunft, wie sie Jesu später von den Evangelisten untergelegt werden, ihre bestimmte Fassung erst nach der That erhielten, und folglich von den Aposteln leicht verkannt, oder übersehen werden konnten. Und da die Apostel Menschen waren, wie wir, ia in Rükſicht ihrer socialen und conventionellen Bildung weit hinter uns zurükſtanden, so darf man auch den Conflict der Interessen und Leidenschaften nicht aus den Augen lassen, der sie damals entweder schon entzweiet, oder doch den Keim bedenklicher Zerwürfnisse unter ihnen schon entwickelt hatte. Petrus war bereits von Jesu zum Vorstande des Apostolates ausersehen worden (Matth. XVI, 18.); bei der Scene auf dem Verklärungsberge war er seiner Ansicht nach in die Nähe der himmlischen Geister getreten, welche die Vision der Jünger voraussezte; und kurz vorher war zu Kapernaum das Geschäft der Tempelsteuer abermals durch einen vertraulichen Auftrag Jesu von ihm vollzogen worden. Glaubte nun schon, wie billig, keiner der Schüler, daß ihm die Macht verliehen worden sei, vollwichtige Tempelsekel mit der Angel aufzufischen, so waren doch der Zahlmeister der Gesellschaft und sie selbst mit ihren Stimmen hiebei übergangen und zurükgesezt worden. Das war namentlich für die beiden Esoteriker, Johannes und Jakobus empfindlich; sie standen beide bei

ihrem Lehrer in Gunst und waren für heftig aufwallende Wünsche empfänglich (Mark. III, 17.); ihre Mutter selbst, in ökonomischer Rükſicht vielfach um den Apostelverein verdient, theilte die ehrgeitzigen Bestrebungen ihrer Söhne und bewies das in der Folge durch die fußfällige Fürbitte um ihre Beförderung (Matth. XX, 20.); ia, Petrus sprach zulezt nur die Erwartung aller seiner Mitberufenen aus, als er für seine Person erklärte: so Vieles haben wir bisher für Dich gethan, was wirst Du endlich für uns thun (Matth. XIX, 27.)? Kein Wunder also, daß bei der ersten peripatetischen Unterhaltung Jesu mit seinem Schüler und in den nächsten Reihen hinter ihm, dieser lang unterdrückte Wunsch endlich laut wurde und sich in die bestimmte Frage auflöste: wer unter uns wird unserem Messias zunächst stehn und die erste Stelle in seinem Reiche einnehmen? Das ist der wichtige Gegenstand, welchen Johannes, wer weiß mit welchen Erinnerungen, ganz mit Stillschweigen übergeht, Matthäus hingegen unbefangen und lehrreich bespricht; seine Mittheilung enthält kein Stükwerk, sondern ein genau zusammenhängendes Ganzes, aus dem sich mit leichter Mühe wahrnehmen läßt, welche Grundlinien Jesus für die künftige Verfassung seiner Kirche gezogen habe.

1. Bericht des Matthäus von dem Rangstreite der Apostel (XVIII, 1—20.).

„Um diese Zeit traten auch die Schüler Jesu mit der Frage zu ihm: wer ist denn nun der Größere im Himmelreiche? Da rief Jesus ein Kind zu sich, stellte es in ihre Mitte und sprach: wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht anderes Sinnes und wie die Kinder werdet, könnet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer also anspruchslos ist, wie dieses Kind, der wird der Größere im Himmelreiche seyn. Und wer ein solches Kind in

meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf. Wer Einem dieser Kleinen, die an mich glauben, ein Aergerniß giebt, dem wäre es besser, daß man ihm einen großen Mühlstein an den Hals hienge und ihn in der Tiefe des See's ertränkte. Wehe der Welt wegen der Aergernisse: denn wenn sie schon überhaupt kommen müssen, so gilt doch dieses Wehe iedem Einzelnen, durch welchen Aergerniß kommt. Wäre es nun deine Hand, oder dein Fuß, der dir ein Aergerniß bereitet, so haue sie ab und wirf sie von dir; es ist dir besser, lahm, oder verstümmelt in das Leben einzugehen, als mit zwei Händen, oder Füßen in das immerwährende Feuer geworfen zu werden. Und wenn dir dein Auge ein Aergerniß giebt, reiße es aus und wirf es von dir; es ist dir besser, einäugig zum Leben einzugehen, als mit zwei Augen in die Feuergehenna geworfen zu werden. Hütet euch, Einen dieser Kleinen zu verachten, denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen immerdar das Angesicht meines Vaters im Himmel. Denn der Sohn des Menschen ist gekommen, das Verirrte zu suchen. Was dünket euch: wenn Jemand hundert Schafe hat und Eines unter ihnen verirrt sich; wird er nicht die neun und neunzig verlassen und auf das Gebirge gehn, das verlorne zu suchen? Und wenn es ihm gelingt, es zu finden, so wird er sich gewiß darüber mehr freuen, als über die neun und neunzig, welche sich nicht verirrt hatten. Eben so wenig ist es der Wille eures Vaters, daß nur Einer von diesen Kleinen verloren gehen soll. Wenn sich daher ein Bruder gegen dich verfehlet hat, so weise ihn zuerst unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du

deinen Bruder gewonnen: hört er nicht auf dich, so nimm noch Einen, oder den Andern mit dir, dem Gesetze gemäß, daß Alles durch die Aussage zweier, oder dreier Zeugen bewährt werde. Verwirft er auch diese, so melde es der Gemeine, und wenn er auch dieser nicht folgt, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner. Denn wo zwei, oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

Wenn die Worte (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, V. 1. vgl. Luk. II, 38. Joh. XII, 27.) im bestimmten und eigentlichen Sinne genommen werden, was allerdings nur eine Möglichkeit ist; so steht, wie bereits oben angedeutet wurde, dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden in genauer Verbindung. Die Schüler wollten nicht wissen, wer der Größte (μέγιστος) oder Herr des Himmelreiches (Matth. XIII, 27.) sei, denn das war nur der Vater, oder sein Repräsentant der Messias, sondern wer der μείζων (syr. ܪܒ ܡܢ, die Vulg. quis major est), der zunächst Folgende, oder Stellvertreter des Messias, nach der bestehenden Hierarchie im großen Synedrium, sei? Weil nemlich Petrus kurz vorher wiederholt von Jesu ausgezeichnet und gewissermaßen bevorzugt worden war, so wünschte nun auch Johannes mit den Seinigen zu wissen, was sie bei der nächst bevorstehenden Erklärung und Einführung des Messiasreiches zu erwarten hätten. Diese Anfrage, welche einer Schilderhebung der Esoteriker ähnlicher schien, als einer Neugierde des lang verborgenen Ehrgeitzes, war ein thatsächlicher Beweis, daß Alles, was Jesus bisher von der inneren Oekonomie des Himmelreiches vorgetragen hatte, entweder von seinen Schülern nicht gefaßt worden war, oder nicht verstanden werden wollte, und forderte also auch eine, wenn schon gemäßigte, doch anschauliche und tief eindringende Zurechtweisung. Bei der sichtbaren Aufregung, mit welcher die Schüler diese Frage an Jesum ge-

richtet hatten, würde eine bloße Wiederholung deſſen, was er ihnen hierüber ſchon ſo oft vorgetragen und eingeſchärft hatte, wenig genützt, ſondern immer nur die alten Hofnungen und Anmaßungen wieder geweckt und gepflegt haben. Er ſchlägt daher den Weg ein, den ſich die älteren Seher ſeines Volkes ſo oft zu den Herzen ihrer Zuhörer gebahnt hatten, den Weg des Beiſpiels und einer ſymboliſchen Anſchauung (Knobels Prophetiſm der Hebräer. Breslau 1837. Thl. I. S. 420 ff.). Er rief einen Knaben herbei (V. 2.), ſtellte ihn mit der ſeinem Alter angemeſſenen Anſpruchloſigkeit und Beſcheidenheit in ihre Mitte und erklärte ihnen offen, daß ſie allen ehrgeizigen und herrſchſüchtigen Beſtrebungen gänzlich entſagen müßten, wenn ſie an dem göttlichen Reiche, und folglich auch an der Pflanzſchule deſſelben, ſeiner Kirche und Gemeinde theilhaben wollten (V. 3.). Beza bemerkt in ſeiner Ausgabe des N. T. zu dieſer Stelle, daß man noch zu ſeiner Zeit habe wiſſen wollen, der Knabe, auf welchen Jeſus ſeine Apoſtel verwies, ſei der nachher ſo berühmt gewordene Märtyrer Ignatius geweſen. Hierinnen lag nun ſchon die unmittelbare Beantwortung der vorgelegten Frage: daß nur der Anſpruchloſe (V. 4.) und von allen hochfahrenden Beſtrebungen Entfernte (Röm. XII, 16.) auch der Größere im Himmelreiche ſei. Die Erklärung des folgenden Verſes hängt von der Bemerkung ab, daß in den ſymboliſchen Handlungen der Propheten das Bild häufig mit dem ihm unterliegenden Gegenſtande zuſammenfällt. Es iſt folglich das Kind (παιδίον) und der Kleine (μικρός, V. 5. u. 6.) nicht mehr mit dem Knaben in der Verſammlung der Jünger zu verwechſeln, ſondern bezeichnet die Kleinen im Himmelreiche (Matth. XI, 11.), das heißt die Kleineren und Geringeren unter den Schülern Jeſu, welche ſich von den Häuptern der Partheien, dem Petrus und Johannes hatten fortreißen und zur Theilnahme an ihrer ſelbſtſüchtigen Erhebung bewegen laſſen. „Wer

sich nun mit Einem dieser meiner schwächeren Bekenner befreundet (δέχεται, vgl. Matth. X, 40.) und seine Anspruchlosigkeit (ταπεινώσῃ) erwiedert, der befreundet sich mit mir und bleibt in meinem Bunde. Wer hingegen Einen dieser Schwächeren, die bisher an mich glaubten (V. 6.), irre macht (σκανδαλίσῃ, Röm. IX, 33.) und in die Zerwürfnisse seiner Partheien hereinzieht, der verdient als Verräther mit einem Mühlsteine belastet und in der Tiefe des See's versenkt zu werden." Der tiefe Unwille und die sichtbare Energie, mit welcher Jesus spricht, erlauben nicht, hier an einen Gemeinspruch für künftige Fälle zu denken; er hat vielmehr einzig und allein die geistliche Felonie der beiden Jünger vor Augen, welche diese Streitfrage angeregt, das messianische Vicariat auf geraden und krummen Wegen zu erstreben gesucht und sich dadurch in der Folge selbst die Indignation ihrer Mitschüler zugezogen hatten (XX, 24.). Zwei der ersten und begabtesten Apostel waren in einem unglücklichen Augenblicke, wo sie sich von ihrem Ehrgeitze verblenden ließen, Partheigänger und Meuterer geworden; das Evangelium würde seine sittliche Reinheit verloren und sich zur Partheilehre einer neupharisäischen Secte gestaltet haben, wenn es dem Petrus, oder Johannes, oder Jakobus gelungen wäre, ihre mystisch-hierarchische Ansprüche geltend zu machen und das Panier eines üdischen Papism zu erheben, der nach kurzer Wahlverwandtschaft mit dem pharisäischen Zelotism unter den nahen Ruinen Jerusalems seinen Untergang gefunden haben würde. Das Alles voraussehend sezt Jesus bedeutungsvoll hinzu (V. 7.): wehe der bethörten Welt, die solchem verführerischen Truge immer gern ihr Ohr leihet! Mögen auch solche Aergernisse (wie die Glaubenszwiste und Sectenzerwürfnisse 1 Kor. XI, 19. kosmologisch) nothwendig seyn und zur vollständigen Entwickelung des ganzen Weltplanes gehören, so wird doch dadurch ihre moralische

Zurechnung nicht aufgehoben, sondern der Einzelne (ἄνθρωπος ἐκεῖνος), der sie hegt und pflegt, wird in ihrem Laufe sein Verderben und seinen Untergang finden. Die persönliche Beziehung auf den Schuldigen war hier eben so bestimmt ausgesprochen, als in dem spätern Spruche des Verhängnisses über Judas (Matth. XXVI, 24.); aber es lag in diesem Worte auch eine neue Andeutung der bedingten Nothwendigkeit des sittlich Bösen überhaupt (Matth. XIII, 30.), die nur von dem höhern Standpuncte Jesu aus erkannt und in ein näheres Licht gestellt werden kann. Die beiden folgenden Verse (8. u. 9.) waren den Jüngern zwar schon aus einer früheren Belehrung (V, 29 f.) bekannt; sie stehn hier aber keineswegs zufällig, oder als bloße Lückenbüßer, sondern schärfen als unmittelbare Anwendung des Vorhergehenden den verirrten Partheihäuptern die Pflicht ein, ihre, wenn schon tiefgewurzelte Lieblingswünsche politischer Erhebung und Auszeichnung als eitel und verderblich zu bekämpfen und aus ihren Herzen zu vertilgen, damit sie nicht bei dem bevorstehenden Siege des göttlichen Reiches aus ihm verstoßen werden und in dem Bewußtseyn ihrer schweren Schuld einer vergeltenden Zukunft anheimfallen müßten. Hütet euch also, fuhr Jesus fort, diese Schwachen zu verachten und sie nur als Werkzeuge für eure Endzwecke anzusehn: denn ihre Schutzgeister stehen in der Nähe Gottes (ein pharisäisches Bild für den Gedanken, daß sie geachtet in Gottes Augen sind, V. 10.). Er wiederholt ihn noch einmal in dem Gleichnisse von dem treuen Hirten (Luk. XV, 4 ff.), der seine Heerde verläßt, um ein verirrtes Schaf zu suchen (V. 12—14.), um bei seinen Schülern die Ueberzeugung zu begründen, daß auch der schwache und verirrte Mensch ein Gegenstand der Aufmerksamkeit und Leitung Gottes ist. Hier schien das Symbol eines bescheidenen Kindes erschöpft zu seyn; aber Jesus setzt nur an die Stelle des Knaben und Kleinen den fehlenden Bruder (V. 15.), um den ehrgeizigen Partheimän-

nern auch dann, wenn sie von ienem beleidigt werden, Nachsicht und Wohlwollen zu empfehlen. Auch der schwache Bruder soll, wenn er sich vergißt, von ihnen nicht mit stolzer Härte (1 Br. Petr. V, 3.), sondern freundlich und liebevoll behandelt werden. Daher die Stufen der Ermahnung (V. 16 f.), die schon in der iüdischen Synagoge gebräuchlich waren (s. Lightfoot zu d. St.), und wenn auch die Gemeinde nichts über den trotzigen Bruder vermag, die gänzliche Entfernung und Zurückgezogenheit von ihm (V. 17.). Es verdient wohl beachtet zu werden, daß Jesus seinen Aposteln nicht nur alles Strafrecht gänzlich abspricht, sondern auch die Gemeinde, und nicht sie, als die höchste Disciplinarinstanz in sittlicher Beziehung betrachtet. Und daß der ganze Vortrag aus einer freien Herzensergießung hervorgegangen ist, beweiset die nun sämmtlichen Aposteln ertheilte Schlüsselgewalt (V. 18 f.) und die Versicherung, die er nicht Einem, sondern Mehreren als Repräsentanten des gesammten Vereins ertheilt (V. 20.), daß da, wo zwei, oder drei von ihnen in seinem Sinne Eins werden würden, er selbst dem Geiste nach in ihrer Mitte seyn wolle. So lehrten die Weisen der großen Synagoge: suche dir einen würdigen Lehrer und einen frommen Freund, so wirst du die Welt nach dem heiligen Gesetze richten: denn wo zwei, oder drei im Gesetze lesen, ruht die Schechina auf ihnen (פרקי אבות, I, 6. III, 6.).

2. Kurzer Bericht des Lukas (IX, 46—50.).

Obschon dieser Evangelist in dem folgenden Abschnitte der Anordnung des Matthäus folgt; so betrachtet er doch in Allem, was die Rangstreitigkeit der zwölf Apostel unter sich betrift, die größte Vorsicht. So haben wir bereits oben gesehen, daß er (IX, 20.) über das, was Jesus zur Auszeichnung

des Petrus gesprochen hatte, mit sichtbarer Abkürzung und Eile hinweggieng. Eben so bedächtlich verschweigt er das, was von Seiten der iohanneischen Parthei geschehen war (Matth. XX, 20 ff), ihr den Vorrang vor Petrus abzugewinnen. Der Grund hievon ist ohne Zweifel in der unabhängigen Stellung zu suchen, welche sein Lehrer Paulus zwischen beiden streitenden Partheien genommen und bis an sein Ende thatsächlich behauptet hatte (Galat. II, 6 ff.). Daher die große und noch immer nicht aufgeklärte Dunkelheit, welche die alte Sage von seinem gemeinschaftlichen Tode mit Petrus zu Rom verhüllt (m. Fortbildung des Christenthums, B. IV. S. 344 ff.). Auch die vorliegende Parallele ist überall zusammenziehend und ausweichend; es fehlt das Ereigniß mit dem Stater, welches bei dem ersten Evangelisten den Uebergang zu unserem Abschnitte bildet; Lukas spricht nur von einem kleinen Zwiste (*διαλογισμὸς*, V. 46.), während Jesus den Vorfall als ein seelenverderbliches Aergerniß schildert. Er gefällt sich ferner in geringen Wortveränderungen (V. 47. *ἔστησεν παρ' ἑαυτῷ* für *ἐν μέσῳ αὐτῶν* bei Matthäus), Zusätzen (ebendas. *δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*) oder allgemeinen Sentenzen (V. 48. zu Ende) und wirft dafür den Kern des ganzen Vortrages als unnütze Spreu weg. Was er zulezt (V. 49 f.) von dem eifrigen Betragen des Johannes gegen einen Teufelsbanner beibringt, welcher den Namen Jesu gemißbraucht hatte, ist nicht gleichgültig; ia es beweist sogar, daß dieser Lieblingsiünger des Herrn, welcher sichtbar in diesen Partheizwist verwickelt war, seine Uebereilung durch die Erinnerung an seine Dienstbeflissenheit aus dem Gedächtnisse des Meisters zu vertilgen suchte. Aber besser wäre es doch gewesen, wenn Lukas entweder ganz geschwiegen, oder das ihm bekannte Ereigniß ausführlicher besprochen hätte, da ihn gerade seine Stellung veranlassen konnte, die eigentliche Gestaltung dieses Zwistes nach seinen Folgen und Nachwirkungen in ein helleres Licht zu setzen.

3. Bericht des Markus (IX, 33—50.).

Mit der Abkürzung des Lukas ist auch diesmal Markus unzufrieden und spricht daher, wie Matthäus (XX, 24.), seinen Unwillen über Johannes und seinen Bruder im Namen der zehn Apostel ohne Rückhalt aus (IX, 40.). Das hindert ihn indessen nicht, auch gegen Petrus, dem er vielfach befreundet war, eine neutrale Stellung anzunehmen und als Hellenist, der zugleich ein Schüler des Paulus und Barnabas war, ieder Bemerkung auszuweichen, welche den Primat desselben hätte begünstigen können (VIII, 29.). Er schließt sich daher in diesem Abschnitte zwar hauptsächlich an den Matthäus an, giebt aber, wie Lukas, dem Rangstreite der Jünger eine bloß dialektische Wendung, mildert von der einen Seite die starken Ausdrücke, in welchen Jesus die Anmaßung der zwei Partheihäupter getadelt hatte, und verwandelt die directe Apostrophe des Meisters an sie in eine indirecte Paräneſe, deren Hauptinhalt ist, daß es bei der bevorstehenden, verhängnißvollen Zukunft nicht an der Zeit sei, Zwiespalt im Innern des Apostelvereins zu erregen, sondern vielmehr iedes persönliche Leiden mit Geduld zu tragen, vor Allem aber sich der Eintracht und des Friedens zu befleißigen. Wir finden also hier einen anderen Midrasch der symbolischen Handlung mit dem Knaben, als bei dem Matthäus, vielleicht aus dem Munde des Petrus selbst, der in Palästina fortdauernd den Vorsiz unter den Aposteln führte und in diesem Sprengel auch von den Paulinern gar nicht angefochten wurde. So neutralisirt gegen Petrus, Johannes und Paulus stellt Markus die Streitfrage gleich zuerst (V. 33.) als einen Zwist der Meinungen dar, der sich noch auf dem Heimwege aus Gaulonitis unter den Jüngern entsponnen hatte. Jesus, wahrscheinlich von Petrus hievon in Kenntniß gesezt, versammlet daher den ganzen Apostelverein in dem Hofe seines Hauses und befragt ihn

über den Gegenstand dieser lebhaften Unterredung. Die Versammlung schweigt zum Beweise ihrer Schuld (V. 34.); Jesus, ohne weiter in das Vorgefallene einzugehen, obschon wohl unterrichtet, ruft demnach ein Kind herbei, stellt es umarmend in den Kreis (V. 36.) und geht, ohne der eigenmächtigen Vicariatscandidatur der Jünger mit einem Worte zu gedenken, sofort zu dem üblen Eindrucke über, den solche Anmaßungen der Apostel auf seine und ihre Schüler machen würden. Johannes, zunächst von diesem Eingange der Rede betroffen, sucht dem unwillkommenen Gespräch dadurch eine Wendung zu seinem Vortheil zu geben, daß er keinesweges den Schwachen habe anstößig werden, sondern nur unbefugte Exorcisten im Namen Jesu zurückweisen wollen (V. 38.). Jesus lehnt aber diese kahle Ausflucht mit der Bemerkung ab, daß er hier besser gethan haben würde, sich gegen die unberufenen Beschwörer zu mäßigen, weil von einem solchen Nachahmer wenigstens keine üble Nachrede (V. 39 f.) zu besorgen sei. Nun greift zwar Markus iezt (V. 42.) wieder in den Matthäus ein, wo Jesus die Schuld des Aergernisses schwacher Jünger in ihrer ganzen Sträflichkeit darstellt. Aber in die Verwahrungsmaßregeln gegen diese Versuchung zieht er auch eine Stelle des Propheten (Jes. LXVI, 24.) herein, welche die spätere Zeit auf die Qualen der Verdammten in der Gehenna übertrug (Sirach VII, 17. Jud. XVI, 17.); eine auch im Talmud vorkommende Stelle von dem Wurme, der nicht stirbt und dem Feuer, welches nie erlöscht (V. 43—48.). Dieser Midrasch, dreimal wiederholt, führt ihn nun zu einer neuen Allegorie nach Anleitung des Gesetzes (3 Mos. II, 13. u. 16.) von dem Salz und Feuer im Opfer, welches Gott wohlgefällt. Aus ihm hätte demnach Jesus den vielbesprochenen, aber dunklen Satz abgeleitet: „denn Jeder muß mit Feuer gesalzen werden, wie iedes Opfer mit Salz gesalzen wird." Für diesen vergleichenden Sinn (καθὼς)

der Coniunction καὶ, welcher häufig bezweifelt worden ist, spricht allerdings nicht nur der hebräische, sondern auch der helleniſtiſche Sprachgebrauch in der grammatiſch vollkommen ähnlichen Stelle (1 Kor. VI, 13. τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ (καθὼς) ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, welche Paulus seinen üppigen Korinthern in den Mund legt). „Muß doch Jeder unter euch schon hier mit dem Feuer der Trübsal gesalzen werden (Luk. XXIV, 26.), wie man nach dem Gesetze iedes Opfer mit Salz bestreuet." Diese durch die Nadelstiche des Wurms (V. 48.) hervorgerufene Digreſſion knüpft nun der Referent an die Stelle (Matth. V, 13.) vom Salze der Weisheit, die Apostel zu erinnern, daß ihr Betragen gegen die Schwachen nicht allein sträflich in der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart schon unklug und verwerflich sei, und daß sie also statt solcher ärgerlicher Zwiste sich lieber der Eintracht und des Friedens befleißigen sollten (V. 50.). Gegen die einfache und herzliche Sprache Jesu bei dem Matthäus sticht dieser künstliche Wechsel gesuchter und schwankender Allegorien gewaltig ab. Fast scheint es, Markus habe diesmal etwas von dem Seinigen hinzugefügt, weil er den Petrus schonen und doch auch den übrigen Aposteln nicht zu nahe treten wollte, deren Ansehen gerade zu der Zeit, in welche man sein Evangelium versezt, aufrecht erhalten und gesichert werden mußte.

Ueberſieht man nun den reichen Inhalt dieſes Abſchnittes nach ſeinen verſchiedenen Modificationen, ſo wird man in ihm eine authentiſche Erklärung deſſen finden, was Jeſus kurz vorher (Matth. XVI, 18 f.) über die Stellung des Petrus in ſeiner zu errichtenden Gemeinde geſagt hatte. Daß dieſer Apoſtel iene ermunternden Worte des Meiſters in einem um ſich greifenden, iüdiſch meſſianiſchen Sinne genommen und nun ſein Haupt etwas höher getragen habe, als es ihm gebührte, läßt ſich kaum bezweifeln. Johannes und Jakobus würden ſich außerdem nicht verlezt gefühlt,

ihre Mutter nicht zu einer zudringlichen Fürbitte für sie veranlaßt und auch ihre Amtsgenossen nicht zu der gerade damals höchst unzeitigen Streitfrage über den apostolischen Primat angeregt haben. Jesus nimmt daher sein dem Petrus bereits gegebenes Wort zwar keineswegs zurück, bezeichnet aber doch ihn und Johannes als gleich Schuldige und empfiehlt dem gesammten Apostelvereine die seinem Stande so nöthige Anspruchlosigkeit und Bescheidenheit. Er soll bedenken, daß die Herrschsucht in seiner freien Kirche die noch schwachen Mitglieder derselben im Glauben irre mache, sie abschrecke, erbittere, und die Lehrer selbst mit einer schweren Verantwortlichkeit und Schuld belade. Er soll ferner ieder Versuchung zum geistlichen Stolze kräftig widerstehen, die Schwachen und Unwissenden nicht verachten, sondern aufrichten und erheben, weil auch sie ein Gegenstand der göttlichen Leitung und Führung seien und ihre Befestigung im Glauben dem himmlischen Vater besonders wohlgefalle. Selbst bei eintretenden Beleidigungen und Vergehungen dieser Schwachen sollten die Apostel nicht mit strafbegieriger Herrschsucht einschreiten, sondern mit Milde und Schonung verfahren und nur im äußersten Falle die Entscheidung der Gemeinde überlassen, deren disciplinarisches Stimmrecht hier ausdrücklich anerkannt wird. Und damit Petrus nicht noch einmal in Versuchung komme, sich höher zu stellen, als ihm gebührt, wird die Schlüsselgewalt des Reiches durch die Kraft des Wortes allen Aposteln in gleichem Grade zugesprochen, iedoch mit der Erinnerung, daß da, wo sie nicht sämmtlich abstimmen, auch zwei, oder drei, die im Geiste Jesu sprechen, eines gültigen Urtheiles fähig seien. Mit weiser Rücksicht auf den von Gott selbst eingeschalteten, dreizehnten Apostel Paulus haben die Helleniſten Lukas und Markus in ihren Evangelien diese Verordnung Jesu ge-

faßt, deren volle Anwendbarkeit und Wirksamkeit in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte auch einstimmig von der Geschichte bestätigt wird (Bretschneiders deutsche Reformation der Kirche. Leipzig 1844. §. 2.).

Ein und funfzigstes Kapitel.

Lösung wichtiger Religionsprobleme auf der lezten Reise Jesu nach Jerusalem.

Die Synoptiker treffen nun mit dem Johannes (VII, 1. 14.) zwar in dem Berichte seiner Reise nach Judäa zusammen, unterscheiden sich aber dadurch von ihm, daß sie seinem Aufenthalte daselbst und in der Hauptstadt keine so lange Dauer zuschreiben, als dieser (X, 22 f.). Diese Schwierigkeit durch eine willkührliche Zerstückelung der johanneischen Erzählung lösen zu wollen ist vergebliche Mühe, weil sie auch im glücklichsten Falle nur von einer conjecturalen Basis ausgehen kann. Es scheint daher besser zu seyn, von den drei ersten Evangelisten zu dem vierten überzugehen, damit der Realzusammenhang nicht unterbrochen werde, ob man sich gleich nicht verhehlen kann, daß hier ein chronologischer Rückschritt von einigen Monaten unvermeidlich wird. Mit diesem Bewußtseyn wenden wir uns daher zu einigen wichtigen Aufgaben, welche Jesus auf seiner lezten Reise nach Jerusalem lößt, weil sie mit den bisher besprochenen Erzählungen der Synoptiker in genauer Verbindung stehen.

1. Die sittliche Unauflöslichkeit der Ehe.

Nach den Synoptikern.

Der Vortrag des Matthäus (IX, 1—12.) lautet also. „Nachdem Jesus diese Belehrungen geendigt

hatte, verließ er Galiläa und begab sich an die jüdische Grenze jenseits des Jordan. Eine große Anzahl Volkes folgte ihm dahin und er widmete sich unter ihnen seinem Berufe der Heilung. Es traten aber Pharisäer zu ihm, ihn durch die Frage auf die Probe zu stellen: ist es dem Manne erlaubt, seine Gattin aus jeder Ursache zu entlassen? Hierauf antwortete er: habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer zuerst nur einen Mann und ein Weib geschaffen hat? Dabei verordnete er: deßwegen soll der Mann Vater und Mutter verlassen und sich mit seinem Weibe verbinden, daß sie ein Körper werden. Als Ehegatten sind sie also nicht zwei Körper, sondern einer. Was nun Gott selbst so innig verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Hierauf erwiederten sie: warum hat aber Moses den Scheidebrief verordnet, welcher die Entlassung des Weibes zur Folge hat? Er entgegnete ihnen: allerdings hat euch Moses wegen eurer Halsstarrigkeit erlaubt, eure Weiber zu entlassen, aber von Anfang war das anders. Darum sage ich euch: wer seine Gattin entläßt, es sei denn wegen Unzucht, und eine andere ehelicht, der bricht die Ehe. Da sprachen seine Jünger: wenn sich dadurch der Mann so sehr an dem Weibe verschuldet, so muß man die Ehe ganz aufgeben. Er erinnerte dagegen: dazu werden sich Alle niemals entschließen, sondern nur diejenigen, welche hiezu besondere Veranlassung haben. Es werden nemlich nur diejenigen der Geschlechtsgemeinschaft entsagen, welche entweder als unfähig zu ihr geboren, oder durch menschliche Verstümmelung dazu außer Stand gesezt werden, oder freiwillig auf sie aus Liebe zum

Reiche Gottes Verzicht leiſten. Wer aber durch ſolche Gründe zur Eheloſigkeit beſtimmt wird, der mag es immer thun."

Der Unterricht der Apoſtel war nun ſo weit gediehen, daß ſie auf die höhere Entwickelung der Meſſiasidee vollkommen vorbereitet und für die Theilnahme an der lezten Periode des Lehramtes Jeſu empfänglich waren. Er beſchloß daher, Kapernaum zu verlaſſen und ſich vor der Hand an die jüdiſche Grenze ienſeits des Jordan zu begeben (V. 1.). Johannes nennet hier die Stadt Ephraim (X, 40.), deſſen Wald (יער אפרים, 2 Sam. XVIII, 6. 9.) ienſeits des Fluſſes lag (Reland, S. 378) und dahin auch in der großen Beilingiſchen Charte von Paläſtina verſezt wird. In einer der Synagogen nun, welche er auf dieſer Reiſe betrat, legten ihm die Phariſäer die ſchwierige Zeitfrage von den Gründen der Eheſcheidung vor (V, 32., oben S. 48 ff. und die Hauptſchrift *Seldeni* uxor hebraica, l. III. c. 20.). Sich nun hierüber mit Beſtimmtheit und ſittlicher Strenge auszuſprechen forderte Muth und Entſchloſſenheit; denn die Eheſcheidung unter Juden und Heiden war damals eine bloße Angelegenheit der Familienhäupter und man hielt es ſogar für eine Verletzung der perſönlichen Freiheit, an ihrer Zuläſſigkeit zu zweifeln. Da nun die Ehe ein ſociales Inſtitut iſt, welches von gegebenen Bedingungen abhängt, und der Naturzweck derſelben für den Menſchen, als ein freies Weſen, zugleich ein ſittlicher wird und werden ſoll; ſo durfte man in den heiligen Urkunden der Juden nur auf den urſprünglichen Zuſtand des Menſchengeſchlechtes zurückgehen, um in ihm eine Ordnung Gottes zu finden, welche nach dem geſezlichen Laufe der Dinge iede willkührliche Eheſcheidung ausſchließt. Auf dieſer anthropologiſch-moraliſchen Schlußfolge, keineswegs aber auf einer abſoluten Ideologie beruht nun die ganze Argumentation Jeſu. Er geht zunächſt von der Thatſache der Geneſis aus (I, 27. II, 23.), daß Gott urſprünglich

nur ein Menschenpaar geschaffen habe. Er setzt ferner voraus, daß dieser ursprüngliche Zustand in der Familie perennirend war; wie sich Vater und Mutter verbanden, so geschieht das auch von dem Jünglinge und der Jungfrau, welche dazu bestimmt sind, durch dieselbe naturgemäße Gemeinschaft eine neue Familie zu gründen (V. 24.). Nun erfolgt das aber in einem Alter, wo sie frei und selbstständig nicht mehr Glieder des väterlichen Hauses sind; die natürliche Geschlechtsliebe (V. 23.) soll also für sie auch frei, innig und sittlich unsträflich seyn, weil nur damit die Ordnung Gottes in ihrem persönlichen und häuslichen Leben bestehen kann (Matth. XIX, 6.). Alle diese Sätze sind aus der äußeren Erfahrung und dem sittlichen Selbstbewußtseyn geschöpft; sie sind früher und beharrlicher, als alle menschliche Gesetze; die Stimme der Natur, der Vernunft und des Gewissens ist Gottes Stimme; es steht folglich auch nicht in der Gewalt der Menschen, ein Band wieder aufzulösen, welches Gott selbst geknüpft hat. Dem widersprechen nun zwar auch die Pharisäer nicht; aber sie meinten doch, auch Moses habe das Ehescheidungsgesez (5 B. XXIV, 1 ff.) unter göttlicher Autorität gegeben und die positive Ordnung der Dinge müsse höhergestellt werden, als die natürliche (V. 8.). Diesen Lieblingsspruch aller Gewohnheitsmänner weist aber Jesus bestimmt zurück; die physische und moralische Natur der Dinge sei immer ehrwürdiger und stärker, als alle menschliche Willkühr: Moses habe die Ehescheidung nur aus Nachgiebigkeit gegen die Herzenshärtigkeit (σκληροκαρδία, קשׁה הערף, 5 Mos. IX, 27. der Starrsinn und Absolutism des menschlichen Willens, welcher die Leitung der Vernunft verschmäht) seines Volkes erlaubt und müsse daher dem älteren und unwiderruflichen Gesetze Gottes weichen (V. 9.). Jesus wiederholt nun den schon aus der Bergrede (V, 28.) bekannten Spruch, daß iede willkührliche Entlassung des Wei-

des Ehebruch sei. „Der einseitig trennende Theil, bemerkt Paulus sehr richtig (Handbuch II, S. 589), Mann, oder Frau, ist in Wahrheit nicht getrennt, sondern in pflichtwidriger Verletzung des noch stetwährenden Bundes; er ist ehebrecherisch für sich selbst und den anderen Theil zu einer gleichen, willkührlichen Einseitigkeit veranlassend." Das war nun für die Jünger zu hoch; sie hatten sich als politische Empiriker noch nicht zur sittlichen Ansicht der Ehe erhoben, sondern betrachteten sie als einen dinglichen Vertrag, den man willkührlich schließen und wieder auflösen könne. Wenn der Mann, sprachen sie (V. 10.), sich durch die Scheidung seiner Frau so sehr versündigt (*αἰτία*, Syr. ܥܕܠܢܐ, culpa, crimen, die Vulgata unbestimmt, causa hominis cum uxore); so ist die Ehe ein mißliches (*οὐ συμφέρει*) Beginnen und es wäre besser, wie die Essener der strengen Observanz, gar nicht zu heirathen. Das, erwiederte ihnen Jesus, wird wohl nicht geschehen, weil nur Wenige dieses Entschlusses fähig sind (V. 11. *χωροῦσι*, der Syr. ܠܐ ܣܦܩ non quivis par, compos est, auch die Vulgata); denn obschon die Essener die Ehelosigkeit hochstellten, so hatte doch die Mehrheit unter ihnen diese Maxime durch die That verleugnet. Allerdings giebt es Menschen, welche der Ehe aus natürlichen, oder sittlichen Ursachen entsagen (V. 12. *εὐνοῦχοι*, סריסים, spadones, der Syrer ܡܗܝܡܢܐ, quibus mulieres concredebantur): zu ienen gehören die von Natur Impotenten und die von Menschen Verstümmelten; zu diesen dieienigen, welche aus religiösen Gründen der Befriedigung des Geschlechtstriebes entsagen (*εὐνούχισαν ἑαυτοὺς*). Das bezieht sich auf physische Entmannung, welche den Priestern untersagt war (5 Mos. XXIII, 1.), auf Weise, Meditirende und sich der Erforschung des Gesetzes widmende Lehrer, welche selbst als Gatten periodisch der ehelichen Gemeinschaft entsagten, oder, wie Jesus selbst, unverheirathet blieben. Diesen untersagt

er den freiwilligen Cölibat nicht; aber iede Ausnahme bestätigt die Regel, und für die Mehrheit der Verehelichten behielt folglich das Gesez von der Unsittlichkeit der willkührlichen Ehescheidung seine volle Gültigkeit.

Lukas gedenkt dieser merkwürdigen Unterredung nur flüchtig und mit Beziehung auf ihren Hauptsaz (XVI, 18.). Markus hingegen kehrt zwar zu dem Matthäus zurück (X, 2—12.), sezt aber nichts Neues hinzu, sondern verweißt uns stillschweigend wieder auf den ersten Evangelisten, dessen ausführlicher Bericht für uns von unschäzbarem Werthe ist.

Denn leugnen kann man es nicht, daß das Grundgesez des ehelichen Lebens, welches Jesus in diesem Abschnitte gegen die Phariſäer geltend macht, auf die Sittlichkeit der Christen einen eben so entscheidenden Einfluß gehabt hat, als die dogmatische Idee von der Gnade Gottes auf ihre Religion. Allerdings finden sich schon Spuren des Glaubens an die Heiligkeit der Ehe in dem persischen Dualism, in der Idee Plato's von dem himmlischen Eros, in dem Essenism, dem Nasiräate und dem Ansehen der Monogamie im strengen Sinne des Wortes (Luk. II, 36.); aber der schneidende Gegensaz des Fleisches und Geistes, von welchem diese Systeme ausgiengen, könnte eben sowohl für die Unheiligkeit und Verwerflichkeit der Ehe (1 Tim. IV, 2 f.), als ihre Heiligkeit und Würde in Anspruch genommen werden, wie das später von den Montanisten mit um sich greifender Consequenz geschah (Der Montanism und die christliche Kirche von Schwegler. Tübingen 1841. S. 58 ff.). Nun findet sich zwar auch in den Vorträgen Jesu die Antithese des Körpers und Geistes (Joh. III, 4.), iedoch so, daß er den Grund des sittlich Bösen nicht in dem Fleische (Röm. VII, 18.), sondern in der freien Gesinnung des Herzens (Matth. XV, 19.) sucht und folglich in dem Geschlechtstriebe an sich eben so wenig etwas Beschämendes und Unsittliches findet, als der Urheber der Genesis

(K. II, 25.). Er geht vielmehr von der ursprünglichen und fortdauernden Gleichheit der Geschlechter als dem eigentlichen Fundamente der Monogamie aus; sie ist die Bedingung gleicher Rechte und gleicher sittlicher Bestimmung des Mannes und des Weibes; ohne sie müßte die Würde der Frauen verschwinden und sie selbst nur ungestüme (Jes. IV, 1.) und thierische Werkzeuge der Fortpflanzung unserer Gattung werden. Diese Ansicht streitet aber mit der Natur der körperlichen Einheit in der Ehe; denn diese ist der Gegenstand eines gemeinschaftlichen Bedürfnisses und die gegenseitige Bedingung des organischen Lebens eines neuen Sprößlinges unseres Stammes; sie ist bei Thieren und Menschen an den Affect der Liebe, und da der Mensch ein freies, vernünftiges Wesen ist, bei ihm an die Macht einer freien, vernünftigen und beharrlichen Liebe gebunden. Stark und wältigend ist zwar der Geschlechtstrieb, und insofern die Freiheit des Menschen bedrohend; aber gerade durch diese Stärke des Lebenstriebes wird er die Grundlage seines sittlichen Charakters und geht durch die Treue der Liebe in der Freiheit auf, die des Menschen Schmuck und Würde ist. Hieraus folgt dann von selbst, daß sich seine Geschlechtsgemeinschaft auf ein Individuum beschränken muß, weil er in der Oekonomie der Natur nur auf dieses angewiesen ist, und er, solang dieses lebt, auf kein anderes, oder drittes Ansprüche machen kann, ohne die Ordnung der Natur zu stören und Andere in ihren Rechten zu verletzen. Es ist demnach nicht nur iede gleichzeitige Polygamie, sondern auch jede Unzucht (vaga Venus) verwerflich, und die menschliche Gesellschaft, die politische sowohl, als die kirchliche, kann sich der Verbindlichkeit nicht entziehen, dieser gedoppelten Ausschweifung nach Kräften zu steuern. Eben so unleugbar folgt aber auch aus diesen Prämissen, daß die Innigkeit der Geschlechtsgemeinschaft die innige und beharrliche Liebe der Verbundenen zur Folge haben müsse, weil sie sich sonst mit ihrer

eignen sittlichen Natur in Widerstreit setzen, den Frieden ihres Gewissens stören, mit dem natürlichen Bande der Familie auch das Band der Gesellschaft auflösen und die innere Ordnung derselben in ihren Grundfesten erschüttern würden. Ist daher außer der Ehe keine Geschlechtsgemeinschaft zulässig, so muß die thatsächlich vollzogene Ehe selbst unauflöslich seyn und iede willkührliche Auflösung derselben als Ehebruch, das heißt, als wesentliche Verletzung des eingegangenen Liebesbundes betrachtet werden. Als solche bezeichnet nun Jesus die eheliche Untreue in der Geschlechtsliebe ausschließend, und für einen Staat, wie der iüdische, wo die Ehescheidung nur Privatsache war, mogte das ausreichen, weil andere Verbrechen der Ehegatten gerichtlich bestraft wurden und dadurch die Ehe von selbst auflösten. Als aber das Christenthum Staatsreligion wurde, stellte sich das Bedürfniß heraus, auch eheliche Streitigkeiten vor weltlichen Gerichten zu verhandeln und die Ehescheidungsursachen zu vervielfältigen (*Bingham* antiquit. eccles. l. XXII. c. 5.). Das kanonische Recht unterschied daher zwischen vernichtenden und dirimirenden Ursachen der Ehetrennung, wie das die Natur der Sache forderte, und gab dadurch der Verordnung Jesu eine abermalige Ausdehnung. Erasmus (zu 1 Kor. VII) erklärte sogar, man müsse die Ehe in allen Fällen scheiden, wo es die natürliche Billigkeit fordere (si res pugnare videtur cum aequitate naturali); das protestantische Eherecht gieng noch weiter (*J. H. Böhmeri* ius eccles. protest. t. IV. tit. 19.) und gegenwärtig hat diese Gesezgebung einen Umfang und eine Breite gewonnen, welche überall eine rechtliche Beschränkung sucht und sie doch nicht finden kann. Das erklärt sich auch aus dem Gegenstande selbst, weil die eheliche Liebe freier, sittlicher Natur ist, folglich durch keine physische Gewalt, also auch durch kein Rechtsgesez allein erzwungen werden kann. Es erklärt sich das ferner aus der

Herzenshärtigkeit, oder dem Absolutism des menschlichen Willens, welcher da, wo Gleichheit der sittlichen Bildung und Gesinnung fehlt, oder gar beharrliche Ausartung derselben hervortritt, die hypothetische Unmöglichkeit der Fortsetzung der Ehe in Anspruch nimmt. Es erklärt sich endlich aus der Gesezgebung Jesu selbst, welche Beharrlichkeit in der ehelichen Liebe, wie die Liebe zu dem Nächsten, oder Feinde (Matth. V, 21 f. 43 f.) zwar als sittlich-freie, nicht aber als rechtliche Zwangspflicht fordert und also auch in die Legislation des Staates nur mit großer Vorsicht und Weisheit verwebt werden darf (oben S. 54). Hier entscheidet also der wichtige Kanon, daß die göttliche Gesezgebung des Gewissens überhaupt nach ihrer inneren Dignität zwar höher steht, als iede menschliche Verordnung (AG. IV, 19.), daß ihr aber in der äußern Zeitfolge das Gesez der Natur und des Rechtes vorangehen muß, weil der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen sich erst aus iener gedoppelten Ordnung zur inneren Freiheit und moralischen Veredelung heranbilden kann und soll. Allerdings kann das Reich Gottes und seine Pflanzschule, die Kirche der reinen Hierarchie nicht entbehren; aber diese regiert mit dem Hirtenstabe, nicht mit dem Schwerte, und wenn sie sich dennoch vergreift, so schreckt und zerstreuet sie nur die Schafe, welche sie sammeln und weiden soll.

2. Einsegnung der Kinder.

Nach den Synoptikern.

Matthäus (V. 13—15.) sagt von ihr. „Damals brachte man auch die Kinder zu ihm, daß er ihnen die Hände auflege und bete; das wollten die Schüler nicht zugeben. Da sprach Jesus: lasset doch die Kinder zu mir und verwehret ihnen den Zugang zu mir nicht, denn den so Gesinnten gehört das

Himmelreich an. Und nachdem er ihnen die Hände aufgelegt hatte, ſezte er ſeine Reiſe fort."

Wie die Iſraeliten ihre Knaben frühzeitig im Geſetze unterrichteten, ſo brachten ſie dieſelben auch ſchon in den Jahren der Kindheit zu den Rabbinen in die Synagoge, daß ſie ihnen die Hände auflegen und fromme Segenswünſche über ſie ausſprechen mögten. Es geſchah das in der Regel im ſiebenten Jahre, wo die mütterliche Diſciplin aufhörte, der Knabe das Morgengebet (שחריח) gelernt hatte und an den öffentlichen Verſammlungen theilnahm (*Buxtorfii* synagoga Iudaica. Hanoviae 1604. cap. III.). Wie nemlich Hausväter und Prieſter den höchſten Gott als die Quelle aller Güter verehrten (Jakob. I, 17.), ſo machten ſie von dieſem Glauben auch im Gebete für ihre Kinder Gebrauch (1 Moſ. XXVII, 28.); oder in der Form einer Weiſſagung, wie Jakob in dem Abſchiede von ſeinen Söhnen (1 Moſ. XLVIII, 15 f.); oder in frommen allgemeinen Wünſchen, wie Aaron in dem Segen des Volkes (4 Moſ. VI, 23 f.); der Aberglaube an die Gewalt der Prieſter und Propheten erhob jenen Glauben ſogar zu einem Werkzeuge des Segens, oder Fluches über ganze Völker, wie in dem Orakel des moabitiſchen Doppelgängers Bileam (4 Moſ. XXII, 5 f.). Solche Segensſprüche als Gebete waren mit Erhebung der Hände (3 Moſ. IX, 22.), als dem natürlichen Ausdrucke eines frommen Gefühles verbunden; bei dem Abſchiede Jakobs von ſeinen Söhnen wird die Auflegung der Hände auf ihre Häupter ſchon als ein leitendes Werkzeug des Segens betrachtet (1 Moſ. XLVIII, 14. 17.); bei Sündopfern (3 Moſ. I, 4.) und der Verurtheilung der Miſſethäter erſcheint ſie als förmliche Uebertragung der Schuld und Strafe (3 Moſ. XXXIV, 14.); dagegen bei der Einſetzung der Fürſten und Prieſter als Handlung der Weihe (4 Moſ. VIII, 10.), namentlich bei Joſua, welchem Moſes die Würde ſeines

Berufes durch Auflegung der Hände (סמיכה ידים, 4 Mos. XXVII, 18—20) übertrug. Diese Stelle in Verbindung mit einer andern (2 B. XVII, 11.), wo es heißt, Israel siegte, oder Amalek, ie nachdem Moses seine Hand erhob, oder sinken ließ, sind diejenigen, aus welchen man in der Folge die mystische Kraft der Händeauflegung bei feierlichen Handlungen ableitete. Bekanntlich gieng diese Ansicht aus der Synagoge auch in die christliche Kirche über (AG. XIX, 6. 1 Tim. V, 22.); wie Luther die Buße noch zu den Sacramenten zählte, so sprach sich Melanchthon über die Ordination aus; das Symbol selbst besteht unter uns noch bei der Taufe und Confirmation und muß als solches mit Achtung genannt werden. Lukas (XVIII, 15.) weicht von dem Matthäus nur in den Worten *βρέφη* und *ἅπτηται* ab, mit ienem Worte das zarte Alter der Kinder männlichen Geschlechts, mit diesem aber den hohen Werth bezeichnend, den man auf die körperliche Berührung eines verehrten Mannes legte. Markus (X, 13—16.) hat beide Evangelisten vor Augen gehabt, sezte aber (V. 14.) *ἠγανάκτησε* und (V. 16.) *ηὐλόγει*, das Aussprechen eines Segenswunsches und einen neuen Vers (15.) als Erklärung des vorhergehenden hinzu, bei welcher das Prädicat *ὡς παιδίον* nicht auf das Alter, sondern auf die Gesinnung (*τοιούτων*, V. 14.) bezogen werden muß. Als ein besonderes Zeichen des Wohlwollens Jesu gegen die Kinder kann folglich die Stelle nicht betrachtet werden, da schon die Vorstände der Synagogen ihrer männlichen Kindheit verfassungsmäßig dieselbe Aufmerksamkeit bewiesen. Wohl aber geht aus dem ganzen Ereignisse hervor, daß Jesus sich unter dem Volke bereits große Achtung erworben hatte. Er selbst widerlegt durch seine Theilnahme an den Kindern die Ansichten von der sittlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur; er findet schon ihr zartes Alter empfänglich für den Unterricht in der Religion; unter die Leitung derselben will er ihre Erziehung und Bildung

gestellt wissen, und empfiehlt seinen Schülern wiederholt das Beispiel ihrer Anspruchlosigkeit und Unbefangenheit als eine wesentliche Bedingung der Theilnahme an allen Segnungen des göttlichen Reiches.

3. Ausspruch Jesu über den kurzen Himmelsweg.

Nach den Synoptikern.

Matthäus fährt nun in seinem obigen Berichte also fort (16—22.). „Nun redete ihn Einer also an: guter Lehrer, was soll ich Gutes thun, um das ewige Leben zu haben? Er sagte zu ihm: was nennest du mich gut? Es ist nur Einer gut, und der ist Gott. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Welche, erwiederte Jener. Jesus sagte die (aus der Thorah bekannten): tödte nicht, brich die Ehe nicht, stiehl nicht, lege kein falsches Zeugniß ab, ehre Vater und Mutter und liebe deinen Nächsten, wie dich selbst. Der Jüngling sprach hierauf: diese Gebote habe ich von Jugend auf beobachtet, was habe ich noch zu thun? Jesus antwortete ihm: wenn du vollkommen seyn willst, so verkaufe sofort deine Güter und vertheile den Preis an die Armen, daß du einen Schaz im Himmel habest: dann aber kehre wieder und werde mein Jünger. Als das der Jüngling hörte, verließ er ihn traurig, weil er viele Güter besaß."

Auf den Sinn dieses Abschnittes hat eine Variante (V. 17.) großen Einfluß, über welche sich Fritzsche und Paulus in ihren Commentaren ausführlich verbreitet haben. Es steht nemlich der gewöhnlichen Lesart, *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*, eine andere entgegen: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ἀγαθός*, nach der

Vulgata: quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus. Die lezte hat außer einem Codex des Origenes (vgl. Lachmanns Ausg. des N. T. Berlin 1842. B. I. zu d. St.) und einigen latiniſirenden Handſchriften wenig für ſich, unterbricht den Zuſammenhang, widerſpricht dem Markus und Lukas und den bereits von Wetſtein angeführten Stellen Juſtins des M., des Clemens von Alexandrien und Auguſtins. Dagegen wird die erſte Lesart von den älteſten und beſten Handſchriften, auch dem Tiſchendorfiſchen Palimpſeſt, der alten Peſchito, dem Zuſammenhange und den übrigen Evangeliſten beſtätigt. Wahrſcheinlich alſo iſt der zweite Text aus einer dogmatiſchen Gloſſe entſtanden, deren Verfaſſer das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Glaubensbekenntniß höher ſtellte, als den Ausſpruch Chriſti ſelbſt. Was nun den Inhalt der Perikope ſelbſt betrift, ſo führt Matthäus ohne weitere Vorbereitung einen iungen, iüdiſchen Gelehrten redend ein, welcher Jeſum durch die freundſchaftliche Anſprache „guter Lehrer" zu gewinnen ſucht (V. 14.), eigentlich aber nur die Abſicht hat, ihm ein gutes Zeugniß ſeiner Frömmigkeit abzuſchmeicheln. Jeſus, der aus Geſtalt und Miene ſofort den eitlen Jüngling erkannte, lehnt dieſes gewöhnliche Ehrenprädicat ab, weil die höchſte Güte nur eine Eigenſchaft Gottes ſei (Pſ. LVII, 11.), wahrſcheinlich aber auch, um durch dieſes Beiſpiel ſeiner Beſcheidenheit den geiſtlichen Stolz des Fragenden in Schranken zu halten. Nun erſt geht er auf die Frage ſelbſt ein und verweiſet den iungen Piariſten auf die Beobachtung der Gebote Gottes als moraliſche Bedingung des ewigen Heils. Das weiß ich wohl, erwiederte dieſer (V. 18.); aber welche ſind denn die wahren Gebote Gottes? Dieſe neue Frage hatte allerdings einen guten Grund; denn in der Moral der Phariſäer zählte man die göttlichen Gebote und Verbote ſchon nach Hunderten und wurde doch durch ihre Beobachtung weder zufriedener, noch ſeliger. Hierüber giebt

ihm also Jesus sofort bestimmte Auskunft (V. 18 f.), indem er mit Uebergehung der drei ersten Gebote des Dekalogus, welche nur dem Cultus angehörten, vom fünften bis zum achten aufsteigt, dann zum vierten zurückkehrt, hierauf den zweiten Theil des mosaischen Hauptgebotes von der Liebe hinzusezt und folglich den ganzen Kreis der Socialpflichten ausmißt, welche im gemeinen Leben zuerst und am häufigsten verlezt werden. Das schien dem übermüthigen iungen Manne ein Kinderspiel zu seyn (V. 20.), welches ihn iezt nicht mehr beschäftigen könne, nachdem er bereits in das Mannesalter sittlicher Vollkommenheit eingetreten sei. Wohlan, rief ihm Jesus zu (V. 21.), wenn du schon das Maas aller deiner Pflichten erfüllt zu haben glaubst, so mache dich von deinen äußeren Gütern los, vertheile sie an die Arme, und nun komme unbefangen und sorgenfrei zu mir, um in dem Reiche Gottes, zu dem du eingehen willst, den unendlichen Umfang deiner Pflichten (Matth. V, 48.) kennen zu lernen. Man muß hiebei bemerken, daß nach iüdischen Gesetzen (Mischna פאה, c. I. §. 1. die Anm. von R. Mosche in der Ausg. von Surenhus) der fromme Israelit in seinem Gewissen nur verbunden war, den fünften Theil seines Einkommens den Armen zu geben; was er mehr darreichte, war das Maas der Heiligkeit (מדת חסידה), über welches sich das Gesez nicht aussprach. Indem also Jesus die Hingabe seines ganzen Vermögens nur als einen Uebergang zu den höhern Pflichten des wahren Gottesverehrers betrachtete, schlug er den Stolz des Jünglings gänzlich nieder und bereitete dadurch seiner sittlichen Selbsttäuschung ein gerechtes, aber für ihn schmerzliches Ende.

Lukas (XVIII, 18—23.) sezt zu dem Berichte des Matthäus nur hinzu, der Jüngling sei Einer der Vornehmen (ἄρχων, der Spr. נגיד, unus e primoribus) gewesen. Markus aber (X, 17—22.) bezeichnet

weder den Stand, noch das Alter des Interpellanten, sondern sezt nur hinzu, er habe Jesum auf dem Wege angeredet und ihm durch Kniebeugung (γονυπετήσας) seine Ehrerbietung bewiesen. In allen übrigen Puncten stimmen beide Evangelisten mit dem ersten vollkommen überein.

Wir haben in dieser kurzen Section einen entscheidenden Ausspruch Jesu über den kürzesten Himmelsweg gefunden, den sich die Menschen so häufig zu ihrer Seligkeit anbahnen. Denn so wie Wenige wissen, worinnen die wahre Seligkeit bestehe, zu der sie von Gott bestimmt sind, eben so wenig bekümmern sie sich auch um die innere Veredelung des Geistes und Herzens, ohne welche ein vernünftiges Wesen nie zur Gemeinschaft mit dem alleinseligen Gott (1 Tim. VI, 16. Matth. V, 8.) gelangen kann. Der Grund hievon liegt in einer falschen Agathologie, oder Seligkeitslehre (m. Handbuch der christl. Sittenlehre: 2te Ausg. B. I. S. 207 ff.), und die Genesis dieser wieder ist in falschen Ansichten der Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit Gottes und ihrer Gemeinschaft unter sich zu suchen. Darum sagt Jesus mit einem tiefen Blicke in die göttliche Natur: es ist Niemand ursprünglich und vollkommen gut, als Gott allein. Der Saz ist biblisch (Psalm XVI, 2. nach dem hebräischen Texte und Kimchi zu Hos. VIII, 3. אין טוב לזולתו, nemo bonus praeter ipsum, vgl. Joh. XVII, 3. und 1 Tim. VI, 16. ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν) und philosophisch unbezweifelt. Noch zu Augustins Zeiten war diese Lesart unseres Textes als die allein richtige anerkannt (nemo bonus nisi unus Deus. De incarnatione Verbi I, 15) und dieser orthodoxe Kirchenvater leugnet es selbst nicht, Gott der Vater sei die Quelle des Guten (fons bonitatis) für den Sohn und Geist. Auf eine absolute Vollkommenheit und Impeccabilität macht daher Jesus selbst eben so wenig Ansprüche, als auf eine absolute Herrlichkeit (Joh. XVII, 5.); er verweist vielmehr den eitlen Jüngling, der ihm in den Weg trat,

auf die unendliche Vollkommenheit und Größe Gottes (Joh. X, 29.); nur durch Leiden, Trübsale, Selbstverleugnung und stufenweise Vollendung sollen seine Schüler, wie er selbst, zum ewigen Leben und der Verherrlichung desselben eingehen (XVII, 23.). Nun ist zwar das Bewußtseyn des Menschen, wie das göttliche Bewußtseyn in ihm, ein beschränktes und unvollkommenes; Glaube, Gerechtigkeit, Liebe und Hofnung bewegen sich bei kleinen und großen Kindern noch in einem sehr beengten Raume, und es ist daher auch die Seligkeit, die sie sich wünschen, nur eine kindische und unvollkommene, die bald als ein eitles Traumbild vor ihnen verschwindet (Weish. Sal. V, 2.). Aber mit iedem Fortschritte sittlicher Bildung erweitert sich auch das Bewußtseyn des Menschen; die Seligkeit des Mannes ist eine andere, als die des Kindes (1 Kor. XIII, 11.); das Reich Gottes ist ein Reich unendlicher Vervollkommnung und durch sie unendlicher Freude und Gemeinschaft mit Gott. Das Stückwerk unseres Wissens und Glaubens verschwindet dann, und die Liebe höret darum nimmer auf, weil sie die Quelle einer unendlichen Verklärung und Theilnahme an der göttlichen Natur wird (1 Kor. XIII, 12. 2 Petr. I, 4.).

4. Der Reichthum als Hinderniß der Seligkeit.

Matthäus (V. 23—26.) fährt fort. „Hierauf wandte sich Jesus zu seinen Jüngern und sprach: wahrhaftig sage ich euch, es ist schwer, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme. Ja, noch einmal sage ich euch, leichter wird ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen, als ein Reicher in das Reich Gottes kommt. Als das seine Jünger hörten, erschraken sie sehr und sprachen: wer wird da noch selig werden können? Da faßte sie Jesus in das

Auge und sprach: vor Menschen ist das freilich unmöglich, vor Gott aber ist Alles möglich."

Lukas (XVIII, 24—27.) bleibt diesem Texte bis auf wenige Sylben getreu. Markus (X, 23—25.) versetzt nur die beiden lezten Verse und schließt sich an seine beiden Vorgänger an.

Die Schwierigkeit (δυσκολία, mala fractio panis, im Gegensatze der εὐκολία, daher bei sämmtlichen Evangelisten δυσκόλως, der Syr. ܩܫܝ̈ܐ, die Vulg. difficile) sich von seinen Reichthümern loszureißen, welche der ihn verlassende Jüngling nicht überwinden konnte, veranlaßt Jesum, seine Schüler auf die Hindernisse aufmerksam zu machen, welche jeder Reiche bei seiner Bekehrung zu überwinden hat (1 Tim. VI, 9.). Neigungen und Lüste des Temperamentes verlieren allmählig ihre Herrschaft über den Menschen; selbst der Ehrgeitz, dieser mächtige Hebel der Affecte, zehrt sich stufenweise in den bitteren Erfahrungen auf, die er zu bestehen hat; Kargheit und Geldgeitz aber sind kalte Leidenschaften, unter deren täglich wachsender Einwirkung das Herz allmählig erstarrt und für alles Gute und Edle unempfindlich wird. Deßwegen kommt Jesus nach der ersten Erinnerung (V. 23.) noch einmal (V. 24.) auf diese Erfahrung zurück und steigert seine Bemerkung durch das Bild von dem Durchgange des Kamels durch ein Nadelöhr. Schon Theophylakt las (*Schottii* adag. N. T. p. 49) für κάμηλον κάμιλον ein Schiffseil, oder Ankertau, und in der That kommt das Wort חמל in der Bedeutung Kamel und Ankertau im Koran vor (Sur. VII, 41. LXXVII, 34. Maracci.). In der ersten Stelle heißt es: „Die Lügner werden eben so wenig in das Paradies kommen, als ein Kamel durch ein Nadelöhr geht." Aber die besten Handschriften haben κάμηλον, der Syr. ܓܡܠܐ, mit ihm die Vulg. camelus, und die Coniectur κάμιλος fällt demnach als überflüssig von selbst. Andere haben unter dem Kamele ein Thor von Jerusalem,

oder ein Kamelhaar verstanden; abermals ohne Grund und Beweis. Es bleibt daher nur noch die buchstäbliche Erklärung übrig, welche durch den Sprachgebrauch Jesu (Matth. XXIII, 24.), die bereits angeführte Stelle des Koran und namentlich durch entsprechende Parallelen aus jüdischen Schriftstellern (bei Lightfoot und Schöttgen) bestätigt wird. Solang der Reiche an seinem Mammon hängt und ihn für sein höchstes Gut hält, kann er eben so wenig, als der Unmäßige, der Epikuräer, der Herrschsüchtige und Barbar Gott lieben und in der Gemeinschaft mit ihm seine Seligkeit finden (Matth. VI, 24.). Was aber vor Menschen, die doch Alle die Liebe zu den irdischen Gütern im Anfange ihrer sittlichen Bildung pflegen, unmöglich zu seyn scheint, das vermag Gott, der die Herzen vom Sinnlichen abzieht, und sie, wie bei Moses (Hebr. XI, 26.), vom Irdischen zum Himmlischen erhebt (Matth. V. 26.). So spricht Jesus dem Reichthume zwar einen unbedingten Werth, aber nicht den bedingten ab, welchen er als Mittel für höhere Zwecke besizt (Luk. XVI, 10 f.).

Zwei und funfzigstes Kapitel.

Besondere Nachrichten des Lukas von Jesu aus diesem Zeitabschnitte.

Während Matthäus die Geschichte Jesu von der Zeit an, wo er Galiäa verließ (XIX, 1.) bis zu seiner Ankunft in Jerusalem (XX, 17.) merklich abkürzet, bietet uns Johannes noch eine lange Reihe von Ereignissen dar, die in diesen Zeitraum gehören und auf welche wir demnächst in ununterbrochener Ordnung zurükkommen werden. Aber auch Lukas schaltet hier Manches ein, was wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen; wir stellen deßwegen hier nur seine kurzen historischen Berichte zusammen, da sich die von

ihm uns aufbewahrten Parabeln Jesu besser an die noch bei Matthäus vorkommenden anreihen und in dem lezten Abschnitte zu einem Ganzen verbunden werden können.

1. Feuereifer des Johannes und Jakobus auf der Reise Jesu durch Samarien (Luk. IX, 51—56.).

Der Evangelist beginnt diese Erzählung mit der chronologischen Angabe: „als die Zeit seiner Aufnahme erfüllet war (V. 51. ἀναλήψεως, AG. I; 2. ἀνελήφθη, der Syr. ܕܣܘܠܩܗ, ascensionis, die Vulg. assumtionis)," richtete Jesus seine Reise (Ezech. IV, 3. יכין פניו, ἐστήριξε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) nach Jerusalem. „Er hatte diesmal seinen Weg durch Samarien (V. 52.), das heißt den östlichen Theil desselben gewählt, und Boten (ἀγγέλους) vorausgeschikt, ihm und seinem Gefolge in der Karavanserai des nächsten Ortes ein Nachtlager zu bereiten (ἑτοιμάσαι, der Syr. ܕܢܬܩܢܘܢ ܠܗ, ut praepararent, disponerent). Das schlugen aber die Samariter geradezu ab (V. 53.), weil die Gesellschaft nach Jerusalem reiste und den Berg Garizin (Joh. IV, 20.) umgieng, den sie allein den gesegneten nannten, während sie den Berg Zion verfluchten und die iüdischen Pilgrime dahin zuweilen mit den Waffen in der Hand zurükwiesen, wie das unter dem römischen Statthalter Cumanus geschah (*Iosephi* antiq. XXI, 6, 1.). Darüber entrüstet, wollten die Brüder Johannes und Jakobus auf den samaritanischen Flecken Feuer vom Himmel fallen lassen (V. 54.), ihn zu verzehren, wie Elias die Leibwache des israelitischen Königs Ahasia mit ihrem Hauptmanne durch einen Donnerstrahl zur Erde niedergestrekt hatte (2 Kön. I, 10—12.). Gewiß war dieser Wunsch eben so sträflich, als der Fluch eines rohen Menschen, der den anderen mit Donnerkeilen zerschmettern will; hätte Jesus dazu seine Einwilligung gegeben, so würden die

eifrigen Brüder in Verwünschungen ausgebrochen seyn, die man iezt nur aus dem Munde der Erbitterung, oder Verzweifelung vernimmt; und wären sie, wie man kaum anders denken kann, ohne Wirkung geblieben, so würde der Glaube an das Evangelium selbst in seinen Grundsätzen erschüttert worden seyn. Aber was sein Vater nicht will, das wollte auch Jesus nicht: da, wo sich die Natur, welche Gottes Ordnung ist, den thörichten Wünschen der Menschen versagt, wollte auch er nicht gegen ihre weise und heilige Gesetze ankämpfen. Er verweißt seine Schüler vielmehr auf den besseren Sinn (V. 55.), den er ihnen einflöße; so wie auf den Unterschied zwischen dem rohen Zelotism eines ungebildeten Propheten unter den abgöttischen Königen Israels, und der Wahrheit, Gnade und Menschenliebe, welche das Evangelium verkündige. Der Sohn des Menschen sei nicht gekommen, die Heiden und Samariter mit Feuer vom Himmel zu vertilgen, sondern verirrte Menschenseelen (V. 56.) des ewigen Heils theilhaftig zu machen. So sezte er die Reise in einen gastfreundlicheren Flecken fort.

2. Jesus erhält mannigfache Beweise der Ergebenheit seiner Schüler.

Zu den Zeiten Jesu, wo von dem mündlichen Vortrage eines Lehrers für die Gegenwart Alles, von seinen Schriften aber für den Ruf des Augenblickes wenig abhieng, wurde die Zahl der Zuhörer eines berühmten Weisen nicht nach Hunderten, sondern Tausenden berechnet. Gamaliel, Akiba, Tryphon und andere Rabbinen iener Periode zeichneten sich durch solche Umgebungen aus; der Talmud ist voll von ihren Sprüchen, die eine lange Reihe von Jahren hindurch nur in mündlicher Tradition aufbewahrt wurden, und erst in der neueren Zeit, wo man mehr ließt, als hört, hat die Anhänglichkeit der Schüler an ihre Lehrer an Zahl und Innigkeit

verloren. Lukas erhält uns in diesem Abschnitte (V. 57—62.), aber namenlos und schon aus ferner Zeit, einige Beweise solcher Anhänglichkeit der Schüler Jesu an ihren Meister. Einer (V. 57.) kam ihm auf dem Wege mit der Versicherung entgegen, daß er bereit sei, ihm überallhin zu folgen. Es wird nicht bemerkt, ob dieses Anerbieten nur ein aufwallendes Gefühl, oder ein beharrlicher Entschluß und Vorsaz war. Wenigstens scheint die Antwort Jesu ablehnend gewesen zu seyn, weil er den Ungenannten an die Unstetigkeit seines Aufenthaltes erinnert und sich in dieser Beziehung hinter die Schakals und Vögel des Himmels zurückstellt. Galiläa hatte er verlassen und in Judäa erwartete er keinen bleibenden Wohnort; in dieser Beziehung also war es überall nicht rathsam, sein Gefolge zu vergrößern und die Zahl seiner Schüler zu vermehren. Ein Anderer (V. 59.), den er früher selbst aufgefordert hatte, sich an ihn anzuschließen, hatte sich das augenbliklich selbst verbeten, weil er seinen alten Vater nicht verlassen könne, sondern ihn bis an sein Ende pflegen müsse. Diese Entschuldigung würde als Pflicht der Pietät das Gesez für sich gehabt und folglich Achtung verdient haben, wenn sie aufrichtig gewesen wäre. Das scheint sie aber nicht gewesen zu seyn und Jesus weist sie daher als eitlen Vorwand mit den Worten zurük, für das Begräbniß natürlich Todter würde es an geistlich Todten (Ephes. IV, 18. 1 Tim. V, 6.) nicht fehlen, und überdies stehe die Sorge für das eigene Seelenheil höher, als die noch entfernte Pflicht des Begräbnisses von Vater und Mutter. Ein Dritter endlich (V. 61.) hatte an dieselbe Einladung die Bedingung geknüpft, daß es ihm vorher nur gestattet werden möge, sich von seiner Familie zu verabschieden (ἀποτάξασθαι, der Syrer ܐܫܠܡܟ, valedicam, die Vulgata minder treffend renuntiare). Jesus erwiedert ihm: wer die Hand an den Pflug legt und rükwärts schauet (Matth. XXIV, 18. Joh.

XVIII, 6.) ist ein eben so ungeschikter Ackersmann, als der, welcher zum Schüler des Reiches Gottes berufen ist und sich doch noch mit häuslichen Sorgen beladet, die er zurüklassen und aufgeben soll. Die unmittelbare Pflicht, sich dem Dienste Gottes und seines Reiches zu widmen, steht höher, als die mittelbare Pflicht, seinen Verwandten ein Lebewohl zu sagen. Diesem Grundsatze analog muß auch das Interesse an dem Geschichtlichen in der Religion, welches nur ein Gewordenseyn in der Vergangenheit ist, dem Interesse an dem Idealen des göttlichen Reiches, welches unsere Gegenwart und Zukunft umfaßt, nachstehen, weil selbst der geschichtliche und körperliche Christus (2 Kor. V, 16.) von gestern vergänglich war (1 Kor. XV, 28.), während der geistige von heute und in Ewigkeit (Hebr. XIII, 8.) ein bleibendes Vorbild der Wahrheit, der Heiligung und Erlösung ist (1 Kor. I, 30.). Diese Philosophie des Christenthums kann den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit seyn (1 Kor. I, 23.); dennoch ist und bleibt sie die Weisheit, die von oben kommt, Früchte der Gerechtigkeit und des Friedens bringt (Jakob. III, 17.) und der Welt das Leben giebt. Ehe der Lehrer die Hand an den Pflug legt, muß er allerdings wissen, was hinter ihm war und ist; wenn er aber die Pflugschar in die Hand nimmt, muß er unverrükt auf das schauen, was vor ihm ist.

3. Die Aussendung der siebzig Jünger.

(Luk. X, 1—24.).

Der bezeichnete Abschnitt ist darum ungemein schwierig, weil sich von seinem Inhalte sonst in dem N. T. keine Spur findet nnd selbst aus der Apostelgeschichte nur eine ganz unhinreichende Stelle (I, 21.) für denselben in Anspruch genommen werden kann. Einmüthig gedenken die Evangelisten der

zwölf Apostel als Repräsentanten der zwölf israelitischen Stämme; warum schweigen sie nun, mit Ausnahme des Lukas, sämmtlich von einer Mission, welche die erste sechsmal an Zahl und Beschäftigung übertraf; wie wenig war der Zeitpunct in der Nähe des Leidens Jesu für eine solche Sendung geeignet; und wenn der erhabene Lehrer dennoch sie in Wirksamkeit zu setzen gewußt hätte, wie unwahrscheinlich ist es doch, daß er gerade die Zahl der Mitglieder des hohen Rathes zum Vorbilde dieser neuen Behörde seiner Lehranstalt gewählt haben sollte! Dennoch hat man keine hinreichende Ursache, zu glauben, daß Lukas, der doch den Matthäus auch hier vor Augen hatte (IX, 1 ff.), dieses neuen Institutes ohne irgend eine thatsächliche Veranlassung gedacht haben sollte; er ordnet, scheidet, trennt, glossirt und verbessert die Berichte seiner Vorgänger, aber er erdichtet nicht neue Ereignisse, er hat nicht die Absicht, sie zu fälschen; und wenn er das gewagt hätte, so würde er von seinen eigenen Mitlehrern getadelt und verworfen worden seyn. Man muß daher annehmen, daß Jesus, der sich vor der Hand mit einer kleineren Anzahl seiner Jünger an die jüdische Grenze begeben wollte, die übrigen entlassen und zu besonderen Lehrübungen in den nahen Synagogen ermuntert habe. Diesen Umstand benützt Lukas, den Bericht des Matthäus, welchen er theilweise (X, 1—15.) bereits wiedergegeben hatte, wieder aufzunehmen (V. 16., vgl. Luk. X, 3.) und die Sendung der Apostel zu theilen. Die erste bezog sich nur auf Judäa (M. X, 5 ff.); die zweite überschritt zwar ebenfalls diese Grenze nicht (L. X, 17.), war aber nach seiner Ansicht ein Vorbild der später von Antiochien ausgehenden Mission unter die Heiden, welche paarweise erfolgte (AG. XIII, 2.), mit Paulus und Barnabas begann und bald die Zahl der Apostel bei der großen Fülle der Heiden (Röm. XI, 25.) übertraf. Daher in den folgenden Verordnungen Jesu mehrere, welche den ersten Missio-

näre gar nicht angemessen waren, sondern eine mehriährige Erfahrung der Heidenapostel voraussezten; Lukas legt hier Jesu nicht neue und seinen Grundsätzen widerstreitende Gesetze in den Mund, sondern erweitert nur die von ihm gegebenen und wendet sie auf den Beruf der heidnischen Missionäre an; die ganze helleniſtische Sendung, also auch Paulus, Lukas und Markus, waren nun der paläſtinenſiſchen gleichgeſtellt und konnten eine gemeinſchaftliche Inſtruction Jeſu in Anſpruch nehmen. Statt der erſten Firma nach den zwölf Stämmen Iſraels, trat nun noch eine zweite hinzu, die von den ſiebzig Aelteſten Iſraels (2 Moſ. XV, 27.), oder den zwei und ſiebzig Mitgliedern des hohen Rathes in Jeruſalem mit Einſchluß des Vorſitzenden und ſeines Stellvertreters (אב בית דין und vergl. *Seldenus* de synedriis veterum Hebraeorum, l. I. c. 6. Lips. 1731. p. 663) genommen war. In iedem Falle war dieſe Firma wichtiger, als die Zahl der Sendlinge ſelbſt, und darum iſt es auch unnöthig, die perſönliche Nachweiſung derſelben zu verſuchen.

Hören wir nun den ausführlichen Bericht des Lukas ſelbſt, der in iedem Falle von einer ihm eigenthümlichen Anſicht ausgegangen iſt. Jeſus wählt aus ſeinem Gefolge ſiebzig Jünger aus (V. 1. ἀπέδειξεν, der Syr. ܦܪܫ separavit, die Vulg. designavit), ſie als Abgeordnete in die nahen Flecken und Städte zu ſenden, welche er auf ſeiner Reiſe berühren würde. Ein ſo zahlreiches Gefolge iſt nicht wohl mit der beſchränkten Lage vereinbar, in welcher ſich Jeſus damals befunden haben ſoll (IX, 58.). Und wo ſind denn die ſechs und dreißig Städte und Flecken zwiſchen der ſamaritaniſchen und iüdiſchen Grenze, welche die Siebzig paarweiſe betreten ſollten? Hierauf ſchaltet Lukas das bekannte Wort Chriſti von der nahen Ernte ein (V. 2.); nach Matthäus aber fällt es in die Zeit vor der Berufung der Zwölfe (IX, 37.), und nach Johan-

nes (IV, 35.) sogar in die Zeit der ersten Reise Jesu durch Samarien. Der Spruch ist also accommodirt, nicht geschichtlich eingereihet. Mit dem dritten Verse greift Lukas wieder in den Bericht des Matthäus (X, 16.) ein, sezt aber statt der von diesem Evangelisten empfohlenen Schlangenklugheit die unerwartete Verordnung, Niemanden auf dem Wege zu grüßen (L. V. 4.). Spuren dieses Separatism finden sich zwar sonst noch im N. T. (Br. Joh. II, V. 10.), beziehen sich aber auf die jüdische Sitte, während der Trauer, auf einer Pilgerreise, während großer Landplagen, oder auch während des ernsten Nachdenkens über religiöse Wahrheiten Niemanden anzureden (Lightfoot zu d. St.). Dafür spricht die folgende Verordnung (V. 5.) von der Wirksamkeit, oder Unwirksamkeit des Grußes, welche einer Stelle des Propheten von der Kraft des göttlichen Wortes (Jes. LV, 11.) nachgebildet ist (M. V. 13.). Sichtbar beschränkt und erweitert nun Lukas (V. 7 ff.) die apostolische Instruction bei seinem Vorgänger nach den besonderen Verhältnissen der Heidenmissionäre; es ist ihnen nun stillschweigend erlaubt, die nöthige Münze bei sich zu haben, sie sollen keinen Unterschied zwischen reiner und unreiner Speise machen, mit der gewöhnlichen Hauskost zufrieden seyn, das Recht der Gastfreundschaft nicht mißbrauchen, aber auch die Verweigerung derselben durch die Aufhebung aller geistlichen Gemeinschaft mit solchen unwirthlichen Menschen ahnden (V. 11.). Was nun folgt (V. 12—16.) ist einer anderen Aeußerung Jesu über die Unbußfertigkeit der jüdischen Pflanzstädte am Jordan entnommen (M. XI, 20 ff.) und hier am unrechten Orte eingeschaltet. Während nun Jesus, mit dem Gedanken seines nahen Leidens beschäftigt (IX, 51 f.), seine Reise nach Jerusalem fortsezt, kehren die siebzig Jünger schon unerwartet von ihrer weitaussehenden Sendung zurük (V. 17.) und freuen sich ihrer glüklichen Versuche die Dämonen auszutreiben, die doch den Aposteln selbst häufig mißlungen waren

(M. XVII, 19 f.). Jesus erklärt ihnen, er habe in einer Vision den nahen Fall Satans vom Himmel auf die Erde und in den Abgrund gesehen (V. 18., vgl. Jes. XIV, 12. und Offenb. Joh. XII, 9.), was er an einem anderen Orte (Joh. XIV, 30.) nur von der Beschränkung seiner feindlichen Einwirkung auf die Begründung des göttlichen Reiches verstanden wissen will. Nun knüpft Lukas abermals einen früheren Vortrag Jesu über die von ihm ausgehende, reinere Erkenntniß Gottes an (Matth. XI, 25 f.), preiset seine Schüler glüklich als Genossen einer erleuchteten und besseren Zeit, und nimmt in die Geschichte dessen, was sich einige Monate vor dem lezten Passah Jesu ereignet hat, Gespräche und Vorschriften auf (XI, 2 ff.), welche Matthäus (VI, 9 ff.) bereits mit der Bergrede verwebt hatte. In chronologischer Beziehung und Anordnung also steht der evangelische Bericht des Lukas der von Matthäus und Johannes bestimmten Zeitfolge nicht nur weit nach, sondern auch mit seinen eignen Angaben im Widerspruche. Was er daher von dem geschlossenen Kreise der siebzig Jünger in den lezten Monaten des Lehrerberufes Jesu mittheilt, scheint, wie der Schluß des zweiten Evangeliums (Mark. XVI, 17 f.), einer späteren Ansicht der von Jesu seinen Aposteln ertheilten Vorschrift anzugehören, die man in der helleniſtischen Gemeinde zu Antiochien auch auf die von dort ausgegangenen Sendlinge unter die Heiden bezogen hat.

4. Maria und Martha.

Was sich im Laufe der Geschichte als Charakterzug des Menschen darstellt, das gestaltet sich unter der Hand eines eklektischen Sammlers zur Anekdote. So erzählt uns Lukas ohne Nachweisung des Ortes und der persönlichen Verhältnisse Folgendes (X, 38—42.). „In der Fortsetzung ihrer Reise kam Jesus in einen Flecken. Ein Weib,

Namens Martha, nahm ihn da in ihr Haus auf. Dieses Weibes Schwester hieß Maria, welche zu den Füßen des Herrn saß und seinem Gespräche zuhörte. Martha aber war indessen vielfach mit häuslicher Bedienung beschäftigt. Da trat sie herbei und sprach: Herr, kümmerst du dich nicht darum, daß meine Schwester mir allein den Dienst des Hauses überläßt? Rede ihr doch zu, daß sie mir beistehe. Da erwiederte ihr Jesus: Martha, Martha, du beunruhigst dich durch vielfache Sorgen, Maria aber hat sich den guten Antheil erwählt, der ihr nicht genommen werden wird." Vergleicht man mit dieser unvollständigen und abgerissenen Sage den vierten Evangelisten (XI, 1 f.), so muß man entweder annehmen, daß auf dem Wege Jesu nach Jerusalem mehrere Flecken den Namen Bethanien führten, oder daß Lukas Zeit und Ort verwechselt und nicht einmal von Lazarus und seiner Wiedererweckung einige Kenntniß hatte. Wahrscheinlich trug sich also das, was hier berichtet wird, während einer früheren Anwesenheit Jesu in Jerusalem zu, wo Lazarus die öffentliche Aufmerksamkeit noch nicht erregt, sondern sich mit seinen beiden Schwestern früher nur gastfreundlich gegen Jesum bewiesen hatte (Joh. XI, 5. XII, 2.). Daß Martha, wahrscheinlich die ältere Schwester, Witwe, oder Besitzerin des Hauses (L. V. 38.) gewesen sei, folgt aus den Worten unseres Evangelisten nicht, da nach dem Johannes offenbar Lazarus die Hauptperson der Familie ist. Als nun Jesus von Wenigen begleitet in ihre Mitte eintrat, setzte sich Maria, wie die Zuhörer in den Schulen (AG. XXII, 3.), zu den Füßen Jesu, welcher bereits eine höhere Stellung eingenommen und ein religiöses Gespräch begonnen hatte (V. 39.); denn nicht allein nach jüdischer, sondern auch nach römischer Sitte, war es den Frauen nicht erlaubt, wie die Männer an der Bequemlichkeit

des Tischlagers theil zu nehmen (Valer. Max. II, 1). Martha hingegen mühte sich im häuslichen Dienste ab (V. 40. περιεσπᾶτο, der Syr. ܥܢܝܐ ܗܘܬ, distracta erit), die Gäste zu bewirthen und die Mahlzeit zuzubereiten; begreiflich fiel es ihr nun beschwerlich, dieses Geschäft allein zu verrichten; sie trat also herein und unterbrach das Gespräch mit den an Jesum gerichteten Worten: „kann es dir gleichgültig seyn (οὐ μέλει σοι, nonne curae tibi est, die Vulgata), daß sie als eine bequeme Zuhörerin zu deinen Füßen sizt und mir die Sorgen der Wirthschaft allein aufbürdet? Diese Beschwerde war von dem ökonomischen Standpuncte aus vollkommen gegründet, und iede emsige Hauswirthin würde, ihrer zur Unzeit lehrbegierigen Schwester gegenüber, dieselbe Sprache führen. Jesus aber, welcher den sittlichen Standpunct immer höher stellt, als den Grundsaz der Nüzlichkeit, lehnt den Antrag, das Gespräch mit der Maria abzubrechen, entschieden ab. Du selbst, erwiedert er der Martha, überschreitest schon deine Pflicht durch die geräuschvolle Unruhe deiner häuslichen Sorgen; die stille Maria aber hat durch ihren regen Sinn für Licht und Recht (Matth. V, 6.) noch überdies den guten Antheil (V. 42. ἀγαθὴν μερίδα, der Syr. ܡܢܬܐ ܛܒܬܐ, die Vulg. optimam partem, wie μεγάλη, Matth. XXII, 36., für μεγίστη) gewählt, der ihr nicht entrissen werden kann (Matth. VI, 20 f. Joh. IV, 13.). Von einer Speise, oder einem Gerichte, mit welchem Jesus zufrieden seyn will, die geschäftige Martha zu beschwichtigen, wie schon Theophylakt den guten Theil erklärte, ist nach dem ganzen Zusammenhange die Rede nicht.

5. Willfährigkeit gegen dringend Bittende.

(Luk. XI, 5—10.)

Die hier vorgetragene und tief in das sociale Leben eingreifende Gnome ist uns bereits von dem ersten Evangelisten

(VII, 7.) in ihrer ganzen Einfachheit und Würde mitgetheilt worden. Lukas erläutert sie durch ein treffendes Beispiel und trägt sie unter anderen Wendungen vor, so daß es zweifelhaft bleibt, ob diese ausführlichere Darstellung Jesu selbst, oder einem späteren Ausleger seines Spruches angehört. In iedem Falle wird er, auch so gestaltet, die Aufmerksamkeit des Lesers gewinnen.

„Jesus sprach zu seinen Jüngern: Denket euch einen eurer Freunde, der um Mitternacht zu euch kommt und euch also anspricht: Freund, leihe mir drei Brote, denn ein Freund ist so eben von der Straße aus bei mir abgetreten und ich habe nichts, was ich ihm vorsetzen könnte. Würde nun (dieser, oder iener unter euch) ihm aus dem Innern seines Hauses zurufen: falle mir nicht beschwerlich, denn meine Thüre ist schon verschlossen und mein Gesinde hat sich zur Ruhe begeben: ich kann iezt nicht aufstehen und dir geben, was du wünschest. Gewiß, wenn er sich auch dieser Mühe des Aufstehens dem Freunde gegenüber entschlagen wollte, so würde er doch seiner dringenden Bitte wegen aufstehen und ihm reichen, was er bedarf. Darum sage ich euch: bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird man euch aufthun. Denn wer da bittet, empfängt, wer da suchet, der findet, und wer an der Thüre pocht, dem wird man aufschließen."

Der nicht unwichtige Gegenstand von der Beharrlichkeit des Gebetes wird nach Schöttgen auch in der Gemara in Beziehung auf die Stelle 4 Mos. XXII, 12. besprochen, wo der Herr dem Bileam verbietet, dem Volke Israel zu fluchen, und es doch in der Folge gestattet, V. 20., weil die dringende Bitte von Neuem wiederkehrte. Es ist nur zweifelhaft, ob man die Wiederholung einer solchen Bitte Unver-

schämtheit (ἀναίδεια, V. 8.) nennen könne, welches an sich schon harte Wort Luther durch seine Uebersetzung „um seines unverschämten geilen Bittens" bis zur Unanständigkeit geschärft hat. Besser hat schon die Vulgata, propter improbitatem: denn die improbitas muscae (*Plinii* H. N. XXI, 1. ist, wie labor improbus, nicht Unverschämtheit, sondern Zudringlichkeit und Ausdauer. Den rechten Ausdruk finden wir aber doch nur bei dem Syrer, ܡܛܠܐ ܝܪܝܦܘܬܐ, propter instantiam, importunitatem, wie denn auch das chaldäische חוזפא, anxia sollicitatio ist. Was nun die Sache selbst betrift, so versteht es sich von selbst, daß Jesus auf die blinde Zudringlichkeit unbemessener und thörichter Bitten keinen Werth sezt, weil er sich hierüber bei Lukas (XI, 2.) bereits hinreichend ausgesprochen hatte. Auch würde es gemeiner Anthropomorphism seyn, dem unverrükten Erbitten einer Sache bei Gott, wie dem Fußfalle eines unabweislichen Bittstellers bei seinem Fürsten, einen obiectiven Werth zuzuschreiben, welchen Jesus gleichfalls schon mittelbar durch die Bezeichnung eines würdigen Gebetes abgelehnt hat (Matth. VI, 8.). Der Hauptgedanke unseres Gebetes bleibt folglich immer nur der, daß man den beharrlichen Bitten derer, die sich in dringender Noth befinden, auch dann willfährig entgegenkommen müsse, wenn uns die Erfüllung ihres Wunsches beschwerlich fällt, oder eine gewisse Hingabe und Aufopferung fordert. Dabei darf die psychologische Rükwirkung beharrlicher Bitten, sobald sie nur überhaupt zulässig sind, auf die Erstarkung unseres eigenen Willens und Strebens nicht übersehen werden, ob sich schon nicht behaupten läßt, daß sie Jesus selbst hiebei im Sinne gehabt habe.

Drei und funfzigstes Kapitel.

Vorträge Jesu zu Jerusalem während des Lauberhüttenfestes.

Nach dem Johannes (VII, 1—52.).

Gemäß dem Berichte der Synoptiker (Matth. XIX, 1. Mark. X, 1.) haben wir die Geschichte Jesu bis auf den Zeitpunct herabgeführt, wo er Galiläa vor seinem Leiden verließ und sich über Peräa nach Jerusalem begab. Nur Lukas läßt ihn von Kapernaum aus über Samarien (XVII, 11.) und Jericho (XVIII, 35.), ohne weiteren Aufenthalt (XIX, 28. ἔμπροσθεν) die Reise nach Jerusalem antreten, wodurch allerdings der Zwischenaufenthalt in Peräa abgeschnitten wird. Nach dem Johannes befindet sich nun zwar Jesus im Laufe der bisher besprochenen Ereignisse ebenfalls zu Kapernaum (VI, 59. VII, 1., wo περιεπάτει bloß die Fortdauer seines Aufenthaltes bezeichnet) und späterhin in Peräa (X, 40.), wohin er sich von Jerusalem aus zurükgezogen hatte. Das ist aber gerade der Scheidepunct zwischen ihm und den Synoptikern; denn nach diesen bricht Jesus von Galiläa aus mit großem Gefolge (Matth. XIX, 1.) nach dem Jordan auf und sezt von da aus ohne längeren Aufenthalt (Matth. XX, 17.) die Reise nach der Hauptstadt mit den zwölf Aposteln fort. Johannes hingegen läßt Jesum von der Zeit an, wo ihn die Juden zu Jerusalem tödten wollten (V, 18.), oder von dem dritten Passah an (V. 1.), unverrükt in Galiläa verweilen (VII, 1.), dann im Herbste (V. 2.) ohne alle Begleitung nach der Hauptstadt reisen (V. 10.), wo er öffentlich lehrt, nach kurzen Zwischenräumen wiederkehrt (VIII, 1. 59. IX, 19.), einige Monate später ohne Bemerkung des Zwischenaufenthaltes am Einweihungsfeste wieder im Tempel

erscheint (X, 22.), sich von der Hauptstadt über den Jordan zurükzieht (V. 40.), nach der Auferweckung des Lazarus zu Ephraim mit seinen Schülern verweilt (XI, 54.) und nun erst mit ihnen über Bethanien (XII, 1 ff.) die Festreise nach Jerusalem antritt. Soll daher, wie das der geschichtliche Zusammenhang der Begebenheiten fordert, zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten eine Vereinigung möglich werden; so scheint das nur durch die Voraussetzung geschehen zu können, daß Jesus nach der von ihm allein (Joh. VII, 10.) unternommenen Reise in die Hauptstadt am Lauberhüttenfeste auch allein wieder nach Galiläa zurükgekehrt ist und dann erst mit seinen Schülern die Reise nach der jüdischen Grenze angetreten hat; bis er zulezt nach wiederholtem Wechsel des Aufenthaltes sich mit ihnen zu Ephraim vereinigen und über Jericho die lezte Reise nach Jerusalem antreten konnte. Da Jesus seinem verhängnißvollen Schikfale zwar mit Entschlossenheit, aber auch mit Vorsicht und Klugheit entgegengieng; so waren Maaßregeln dieser Art unvermeidlich; sie erklären, namentlich dann, wenn Johannes sein Begleiter war, die Episode von der Erweckung des Lazarus und in gewisser Beziehung den ganzen Plan des iohanneischen Evangeliums; in iedem Falle aber machen sie es begreiflich, warum Johannes reicher an didaktischen Vorträgen Jesu, als an Beiträgen zur Geschichte seines Lebens, mit Ausnahme der lezten Monate seines Lehramtes, ist. Dieser Ansicht gemäß werden wir auch den in dem ganzen folgenden Abschnitte enthaltenen Unterredungen Jesu vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

1. Urtheile der Brüder Jesu über seinen Beruf.

(Joh. VII, 1—13.)

Eingedenk der sein Leben gefährdenden Drohungen, welchen Jesus am Passahfeste zu Jerusalem entgangen war

(V, 18.), verlängerte er diesmal seinen Aufenthalt in Galiläa (VII, 1.) und hatte allem Anscheine nach nicht nur an dem vorhergehenden Passahfeste (VI, 4.), sondern auch an dem darauf folgenden Pfingstfeste keinen Theil genommen. Nun war das große Nationalfest der Hütten (V. 2.) nahe, welches der Passahfeier beinahe gleichgestellt wurde. In dem mosaischen Gesetze war es das lezte der drei iüdischen Hauptfeste und wird an einer Stelle als das Fest der Einsammlung der Früchte (2 Mos. XXIII, 16.), an einer anderen aber als das Fest der Laubhütten (חג הסכות, 5 B. XVI, 16.) bezeichnet. Josephus (ant. III, 10. 3.) bemerkt, es sei fünf Tage nach dem großen Versöhnungstage (Mischna יומא), also am funfzehnten des siebenten Monates (Tisri, ohngefähr uns. Septembers) durch Aufrichtung von Hütten aus Zweigen von Myrten und Weiden, von iedem Einzelnen mit einem Dattelzweige (לולב) und einer Citrone in den Händen, so wie durch zahlreiche Friedensopfer zum Andenken an das langiährige Hüttenlager der Israeliten in der Wüste begangen worden. Die Mischna hingegen beschreibt in einem eignen Tractate (סוכה) nicht nur die Größe und Bauart dieser Hütten, sondern enthält auch besondere Vorschriften über die Coincidenz dieses achttägigen Festes mit dem Sabbate (c. III, 14.), und ausführliche Nachrichten von den musikalischen Aufzügen (c. V, 5.) und Gelagen bei dieser Feier, von welchen bereits Plutarch Kenntniß genommen und sie mit den Bacchanalien der Griechen verglichen hatte. Dieses herannahende große Nationalfest gab nun Veranlassung zu einer häuslichen Scene mit den Brüdern Jesu (B. I. S. 190), die für den Geschichtschreiber und den Psychologen von gleichem Interesse ist. Gleichviel, ob sie sich zu Nazaret, oder Kapernaum ereignete, sie sezt ein fortgesextes Familienverhältniß dieser iüngeren Brüder zu dem Erstgebornen (Luk. II, 7.) voraus, welches, solang er unter ihnen lebte, nie ganz aufgehört hat (AG. I, 24.). Von diesen

Brüdern heißt es nun (J. V. 5.), sie hätten nicht an ihn geglaubt, das heißt, ihn weder für den Sohn Davids (Luk. 1, 32.), noch für den Sohn Gottes (Matth. XVI, 16.) im eminenten Sinne gehalten. Jener Unglaube läßt sich entschuldigen, weil er uneigennützig war; denn indem sie seine Abstammung von David leugneten, thaten sie auch auf ihre eigene Abstammung aus königlichem Blute Verzicht und mußten folglich auch Gründe haben, ein so glänzendes Familienverhältniß aufzugeben. Sie hielten ihren Bruder aber auch nicht für den Sohn und Gesandten Gottes, theils weil sie als ungebildete Galiläer seine Vorträge und Tugenden nicht zu schätzen wußten, theils und vorzugsweise aber, weil sie über seine Wunderheilungen pharisäisch dachten und sie als glükliche Zufälle ansahen*). Sie trugen daher auf seine gänzliche Auswanderung (V. 3.) aus Galiläa und Uebersiedelung nach Judäa an, wo sich ihm und seinen Schülern ein größerer Schauplaz eröfnen werde. „Wer berühmt werden und in den Mund der Leute kommen will (ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι, V. 4.), erklärten sie ihm, der muß nicht im Verborgenen handeln. Zeige dich doch der Welt, wenn du so große Thaten vollbringst.“ Hierauf erwiederte Jesus mit einem edlen Selbstgefühle (V. 6.): „für euch ist freilich ein Tag und eine Zeit, wie die andere, für mich aber ist der Augenblik, zu wirken, noch nicht erschienen. Euch zu hassen, hat die Welt keinen Grund, mich aber haßt sie, weil ich das Unwürdige ihrer Denkart und Handlungsweise strafe. Ihr mögt immer nach der Hauptstadt zum Feste reisen, ich aber werde nicht (mit euch) dahin reisen, weil meine Zeit noch nicht

*) Der bekannte Verfasser des חזוק אמונה, Rabbi Isaak, c. 45. behauptet, die vier Brüder Jesu hätten ihm seiner religiösen Irrlehren wegen (יודעים כי שקר בפיו) ihren Beifall versagt. Dieser Vorwurf muß entschieden zurükgewiesen werden.

erschienen ist." Die Lesart οὐκ ἀναβαίνω hat auch der Syrer ܠܐ ܘܠܐ ܐܢܐ, non adscendam, die Vulg. non adscendo: die Variante οὔπω, nondum ist spätere Verbesserung, wie schon Wetstein bewiesen hat. Hieronymus (adv. Pelagianos, l. II) bemerkt, Porphyrius in seiner Schrift gegen die Christen habe Jesum in Beziehung auf diese Stelle der Veränderlichkeit und Unbeständigkeit angeklagt. Auch dieser Tadel ist sehr voreilig. Näher betrachtet war vielmehr der Entschluß Jesu durch die Umstände vollkommen gerechtfertiget. Seine Brüder konnten mit vollkommener Sicherheit in Jerusalem erscheinen, weil es sich leicht vorhersehen ließ, daß Niemand im Tempel von ihrer Gegenwart Kenntniß nehmen werde; er hingegen würde, wie das auch der Erfolg bewies, wenn er gleich in den ersten Tagen des Festes erschienen wäre, die Aufmerksamkeit der Tempelaufseher erregt und ihnen Gelegenheit verschaft haben, noch während der Feier sich seiner Person zu bemächtigen. Auch überließ sich das Volk, wie die Mischna in dem bereits angeführten Tractate zeigt, in den geräuschvollen Zerstreuungen und Ergözlichkeiten der ersten Festtage mancherlei Ausschweifungen, unter welchen er sich keine Empfänglichkeit für seine Vorträge versprechen konnte. Darum ließ er seine Brüder absichtlich mit der Festkaravane voranreisen (V. 9.), folgte ihnen aber, wie er das bereits beschlossen hatte, nach einigen Tagen ohne Aufsehen (ἐν κρυπτῷ, V. 10. incognitus) entweder ganz allein, oder doch nur von Einem seiner Vertrauten begleitet, weil nach den traditionellen Gesetzen der Juden die Theilnahme an den Hymnen des lezten Tages für besonders wichtig gehalten wurde (סוכה, c. IV. §. 8.). In der That wurde auch Jesus, wie er es vorhersah, gleich in den ersten Tagen zu Jerusalem vermißt (V. 11.) und das Volk gab über seine abermalige Abwesenheit bei dem dritten großen Feste des Jahrs seine Unzufriedenheit zu erkennen (V. 12.). Einige entschuldigten

ihn zwar und sagten, er sei kein Tempelverächter, sondern ein guter, rechtgläubiger Mann (V. 12. ἀγαθός ἐστιν, der Syr. ܛܒ ܗܘ, חסיד, bonus, integer est); Andere aber meinten, er halte das Volk mit leeren Hofnungen hin (πλανᾷ τὸν ὄχλον V. 12. Syr. ܡܛܥܐ ܠܥܡܐ, decipit populum). Da indessen der Schein gegen ihn war, wagte es Niemand, ihn gegen diesen Vorwurf frei und öffentlich zu vertheidigen, weil man die Mehrheit der Tempelparthei fürchtete, die nun einmal gegen ihn erbittert war (V. 13). So sind die Menschen sich gleich, damals, wie iezt; der weiseste und frömmste Gottesverehrer darf nur eine Kniebeugung unterlassen, oder bei einem festlichen Kirchenpompe fehlen, so ist er ein Ketzer, oder Ungläubiger, und seine Freunde selbst, die ihn besser kennen, vertheidigen ihn nur schwach und flau, weil sie die Eiferer fürchten, welche immer lieber verdammen und verfluchen, als entschuldigen und segnen.

2. Freimüthige und würdevolle Vertheidigung Jesu gegen seine Feinde (V. 14—36.).

„Erst um die Mitte des Festes begab sich Jesus in den Tempel und lehrte. Darüber wunderten sich die Juden und sagten: wie kommt der zur Kenntniß der Schriften, da er sie nicht gelernt hat? Hierauf erwiederte ihnen Jesus: was ich lehre, kommt nicht von mir, sondern von dem, der mich sandte. Will Jemand seinen Willen vollbringen, so wird er es auch an der Lehre wahrnehmen, ob sie von Gott ist, oder ob ich von mir selbst spreche. Wer von sich selbst spricht, sucht auch seinen eignen Ruhm; wer aber den Ruhm dessen sucht, der ihn sendet, der ist wahrhaftig und von iedem Vorwurfe frei. Hat euch nicht Moses das Gesez gegeben? Aber Niemand will dar-

nach handeln. Warum wollt ihr mich um das Leben bringen? Da antwortete ihm das Volk: Du bist besessen, wer will dich um das Leben bringen? Jesus entgegnete ihnen: eine That habe ich vollbracht, über die ihr euch Alle verwundert: Moses hat euch das Gesez von der Beschneidung gegeben, wiewohl es nicht von ihm, sondern von den Vätern kömmt, und ihr beschneidet folglich den Knaben am Sabbate. Wenn nun Jemand am Sabbate beschnitten wird, damit das Gesez Mosis nicht verlezt werde, wie könnet ihr mir zürnen, weil ich Jemanden zu derselben Zeit am ganzen Körper gesund gemacht habe? Richtet doch nicht dem Scheine nach, sondern sprechet ein gerechtes Urtheil aus. Da riefen einige Bewohner Jerusalems aus: ist das nicht der, welchen sie umbringen wollen? Nun lehrt er freimüthig, und doch widersprechen sie ihm mit keinem Worte. Fast scheint es, die Männer des hohen Rathes sehen ein, daß er wahrhaftig der Messias ist. Freilich wissen wir von ihm, woher er ist; wenn aber der Messias kommt, soll Niemand wissen, wo er herkommt. Da sezte Jesus laut seinen Unterricht im Tempel fort und sprach: ihr dürft mich immer kennen und wissen, wo ich herbin; dennoch bin ich nicht aus eignem Antriebe gekommen, sondern der Wahrhaftige sendet mich, den ihr nicht kennet. Ich kenne ihn, denn ich komme von ihm und er hat mich gesendet. Nun suchten sie Seiner mächtig zu werden; aber Niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Viele aber aus dem Volke stimmten ihm bei und sagten: wenn der Messias kommt, kann er mehrere Zei-

chen der Art thun, wie er sie vollbracht hat? Da die Pharisäer hörten, wie mißfällig das Volk sich gegen sie ausspreche, schikten sie im Namen der Hohenpriester Tempeldiener, ihn zur Haft zu bringen. Jesus aber fuhr fort: ich bin noch kurze Zeit bei euch und gehe dann zu dem, der mich sandte. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, denn wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen. Da sprachen die Juden unter einander: wohin will er denn gehen, daß wir ihn nicht finden können; will er etwa zu den Griechen in der Zerstreuung auswandern und unter ihnen als Lehrer auftreten? Was sollen denn seine Worte bedeuten: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wohin ich gehe, dahin könnet ihr nicht kommen!"

In diesem Vortrage Jesu ist Alles so charakteristisch, so treffend und bemessen, daß man nicht zu viel sagt, wenn man behauptet, es sei vernünftiger Weise nicht denkbar, etwas zu erdichten, was eine wirkliche Gegenwart so genau bezeichnete und von allen Seiten so tief und kräftig auf die Stimmung der Zeitgenossen einwirkte. In der Mitte des Festes (V. 14.), also am achtzehnten, oder neunzehnten des Monates Tisri erschien Jesus im Tempel. Der gelehrte Harduin, welcher zweimal auf unsere Stelle zurükkommt (Opera selecta. Amstelod. 1709. p. 395. 628.), bezeichnet diesen Tag als das bürgerliche Neumondsfest (neomenia civilis), zwischen den beiden Sabbaten am Anfange und Schluße der Feier, und meint, es habe sich dieser Tag durch besonderen Pomp ausgezeichnet. Es ist aber zunächst schon nicht erweißlich, daß der erste und lezte Tag des Festes ein Sabbat gewesen sei; denn bei einem beweglichen Feste, wie das Passah und die Laubhütten, war das gar nicht möglich, und wir haben oben bereits die Stelle der

Mischna angeführt, welche über das Zusammenfallen des ersten Festtages mit einem Sabbate besondere Vorschriften ertheilt. Dann aber hatte der dritte, oder vierte Tag gar nichts vor dem zweiten, fünften und sechsten voraus. Im Gegentheile veranstaltete man an iedem dieser Tage in den Hütten zwei reichliche Mahlzeiten, und unter diesen zeichneten sich wieder die nächtlichen Gastmähler des ersten und lezten Tages aus. Wenn daher Jesus erst in der Mitte des Festes erschien, so geschah das, um den ersten, rauschenden Feierlichkeiten auszuweichen und die ruhigeren Tage abzuwarten, an welchen sich die Zuhörer an den täglichen Posaunenhall im Tempel gewöhnt haben würden. Hier erschien nun Jesus öffentlich und lehrte, oder trug religiöse Lehren, welche hier allein besprochen wurden, dem um ihn her versammleten Kreise von Zuhörern vor. Es kann daher der Tadel der Juden (V. 15.), daß er der hiezu nöthigen Vorbildung ermangele, nicht auf grammatische und rhetorische Einsichten (γράμματα), oder Literatur, sondern nur auf die Kenntniß der Schrift (εἰδέναι τὰ γράμματα 2 Tim. III, 15.) bezogen werden, auf deren vielfache Erklärung sich die künftigen Rabbinen in den Schulen vorzubereiten pflegten. Ungelehrte und Idioten (AG. IV, 13.) wurden von den Pharisäern nicht etwa diejenigen genannt, welche im Lesen und Schreiben unerfahren waren, sondern die Nichtkenner der Schrift (γράμμα, oder γραφή 2 Tim. VI, 16.), welche das Geheimniß, ihren vielfachen Sinn auszubeuten nicht methodisch erlernt hatten. Das Princip, daß nur die Priester als Repräsentanten der Kirche die Schrift zu erklären wüßten, ist daher zwar ein hierarchisch wohl berechneter und exclusiver, aber pharisäisch-anmaßender und verwerflicher Grundsaz, welcher folgerecht Jesum selbst für unfähig erklären müßte, die Schriften des alten Bundes auszulegen. Da indessen in seinem Kreise von einigen pharisäischen Rabbaniten mit stolzer Verachtung seiner Person gesprochen worden war und dieses offenbar die

Absicht verrieth, ihn auch in den Augen seiner Zuhörer als einen Ignoranten herabzusetzen: so ergreift Jesus mit der ihm eignen Geistesgegenwart diesen Einwand sofort und leitet aus ihm die Schlußfolge ab, daß nicht Er, sondern die Pharisäer unfähig seien, über göttliche Religionswahrheiten zu urtheilen. Es komme nemlich bei seiner Lehre nicht auf die Person, sondern auf die richtige Ansicht des Gegenstandes selbst an (V. 16.), und diese könne man seinen Gegnern nicht zutrauen, weil sie, durch ihre ungöttliche Handlungsweise verblendet, sich den wahren Standpunct des Urtheils selbst verrükt hätten (V. 17.). Das ist nun das alte Princip der Stoiker und namentlich des Zeno (*ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ καὶ τῇ φύσει. Stobaei* eclogae. ed. Heeren t. II. p. 132.), daß man die Wahrheit und Sittlichkeit nicht in den Dingen, sondern in der Uebereinstimmung der Vorstellungen von ihnen mit der Natur, und namentlich mit der vernünftigen Natur des Menschen zu suchen habe; ein Princip, zu welchem sich auch Jesus im höheren und reineren Sinne bekennt und aus welchem schon die Kirchenväter gefolgert haben, daß in der inneren Rationalität des Christenthums der eigentliche Nerv aller Beweise für seine Göttlichkeit zu suchen sei. Gerade dieser Grundsaz aber ist von mystischen Schrifterklärern öfter, als einmal als eine rationalistische Klippe bezeichnet und seiner autonomischen Beweiskraft durch Umgehung des in dem bemerkten Verse enthaltenen Hauptgedankens in künstlichen Wendungen beraubt worden, welche bereits Lücke (Commentar Th. II. Dritte Aufl. S. 198 f.) als ungeeignet beleuchtet hat. Man sagt nemlich: allerdings komme es bei der Prüfung der Wahrheit des Christenthums nicht auf die vernünftige Persönlichkeit des Forschers, sondern auf die göttliche Sendung seines Stifters an (V. 16.). Ein Erfahrungsbeweis für das Göttliche der Lehre Jesu sei zwar zulässig (VIII, 31.),

aber hier nicht anwendbar, weil der psychische Mensch (1 Kor. II, 14.) den Willen Gottes gar nicht begreife. Wolle man aber unter diesem Worte den von Christus geoffenbarten Willen Gottes verstehen, so verwechsele man das Lezte mit dem Ersten, den Nachsaz mit dem Vordersatze, weil man die Kraft der Lehre Jesu erst dann an sich wahrnehmen könne, wenn man sie selbst besitze und inne habe, was sich von dem noch unbekehrten und unerleuchteten Menschen auf keine Weise erwarten lasse. Es könne daher unter dem Vollbringen des göttlichen Willens (V. 17.) nur der vorchristliche Gottestrieb, das vorchristliche, sittliche Gottesbewußtseyn verstanden werden, weil ohne dasselbe dem Prüfenden das Licht fehle, welches sich nach dem Lichte des Evangeliums sehnt und es an sich zieht. So komme die Vollendung der Wahrheit zu dem Anfange der Wahrheit. Wir dürfen nicht verhehlen, daß uns diese Argumentation mit der eigentlichen Gedankenfolge Jesu unvereinbar zu seyn scheint. Zunächst erklärt er zwar einmal (VIII, 14.): wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß wahr, weil ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe. Das ist die subiective Ueberzeugung Jesu von seiner göttlichen Sendung, die für ihn als innere Thatsache vollkommen ausreichte und folglich auch volle subiective Wahrheit hatte. Obiectiv aber war diese Ueberzeugung ihrer Natur nach unmittheilbar und konnte keinem Anderen angesonnen werden, weil sich auch der Irrlehrer und Fanatiker auf seine vermeinte Ueberzeugung beruft. Deßwegen erinnert Jesus in dieser Beziehung ausdrüklich an einem anderen Orte (V, 32.): wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß (obiectiv) nicht wahr, weil es von Anderen zwar nachgesprochen werden, aber kein inneres Fürwahrhalten hervorbringen kann (VIII, 13.). Genau in diesem Sinne nun erklärt er auch zu Anfang seiner Rede:

nicht darauf setze ich einen Werth, daß meine Lehre von mir kommt, sondern darauf, daß sie von Gott ist, der mich sandte. Ihr müßt folglich die Prüfung ihrer Göttlichkeit damit beginnen, daß ihr es an euch und eurer eignen Erfahrung wahrnehmt, ob sie göttlich, oder menschlich sei; nur dann, wenn sie euch frei macht, werdet ihr ihre Wahrheit erkennen (VIII, 32.). Die Autonomie der rationalen Menschennatur in der Prüfung der religiösen Wahrheit steht also fest und kann durch keine Dialektik aus den Worten Jesu verdrängt werden. Eben so wenig läßt sich daran zweifeln, daß Jesus in dem Verse, von welchem wir sprechen, an die eigene Erfahrung des Prüfenden denkt; nicht als ob er hier eine Praxis ohne Theorie fordere, oder eine vollkommene Pietät, noch ehe der Glaube den Verstand erleuchtet hat; sondern darum, weil er den guten Willen (ἐάν τις θέλῃ) und das religiöse Interesse voraussetzt, ohne welches gar kein Urtheil über göttliche Wahrheiten möglich ist. Sichtbar hat er hier seine pharisäischen Gegner im Auge, deren Gemüth von Stolz, Haß und Rachgierde so sehr verblendet und beherrscht war, daß sie schlechterdings unfähig waren, über die Reinheit des Evangeliums ein Urtheil zu fällen. Nicht minder willkührlich ist es, was Lücke ausdrüklich hervorhebt, unter dem Willen Gottes das Christenthum mit allen seinen Dogmen und Geheimnissen zu verstehen, da es sich hier nur um dieselben Gebote Gottes handelt, deren Kenntniß Jesus auch bei dem noch unbekehrten Pharisäer (Matth. XIX, 17.) voraussezt. Ganz gewissenlos ist selbst der psychische Mensch nicht, und wenn er auch zuerst nur insofern auf die Stimme seines inneren Richters achtet, als er seine Gebote und Verbote vernimmt, so ist er schon auf dem Wege des Lichtes und lernt dann auch täglich mehr das Wahre von dem Falschen, das Göttliche von dem Menschlichen unterscheiden. Namentlich aber scheint sich das, was von dem Verhältnisse des vorchristlichen

Gottesbewußtseyns zu dem christlichen gesagt wird, in einer Gedankensphäre zu bewegen, welche noch umhüllt und verschleiert ist. Die Psychologie lehrt, daß unter den drei Hauptarten des Bewußtseyns, nemlich unserer Selbst, der Welt und Gottes nur das erste unmittelbar ist (Röm. II, 15.); der Welt und Gottes aber sind wir uns nur mittelbar, iener durch die Anschauung, dieses durch seine Idee und ihre Verknüpfung mit der Welt bewußt; unser Bewußtseyn Gottes, wie sich das immer erst allmählig bei dem frommen Menschen ausbildet, ist folglich niemals ein Bewußtseyn seiner selbst und seines Wesens, sondern nur unserer Idee von ihm. Die Worte, Bewußtseyn Gottes und Christi sind daher uneigentliche, metonymische Bezeichnungen der subiectiven Erkenntniß Gottes und Christi, welche in der Wissenschaft leicht zur Verwirrung der Begriffe führen. Als daher Paulus einmal von dem Bewußtseyn des Götzen sprach (1 Kor. VIII, 7.) und mit diesem Ausdrucke die Meinung bezeichnete, daß das Götzenbild etwas Wirkliches sei, bemerkte er ausdrüklich, es geschehe das ohne die nöthige Kenntniß, und beweißt es folglich durch die That, daß das Wort Götzenbewußtseyn eben so dunkel sei, als der Gegenstand, welchen es andeutet. Erinnern wir uns nun, wie oft in der neueren Zeit diese Metonymie die Trägerin mystischer und pantheistischer Begriffe wurde, und zu welchen kühnen, grundlosen Ansichten das vorchristliche, christliche und nachchristliche, oder das erste, zweite und dritte christliche Bewußtseyn in der Kritik des N. T. geführet hat; so wird man uns wohl den Wunsch gestatten, daß Alle, welche sich dieses tropischen Ausdrucks bedienen, die Lehre von dem Bewußtseyn überhaupt und namentlich von dem wesentlichen Unterschiede des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns zum Gegenstande ihres tiefsten und reifsten Nachdenkens wählen mögten, weil hier die erste Unklarheit des Begriffes eben so nachtheilig in ihren Folgen wird,

als das erste, dunkle Einverständniß mit dem Anfange der Ethik Spinoza's, welches die freie Vernunft mit einer oft lebenslänglichen Knechtschaft bedroht. Sehen wir aber auch davon ab, so ist es doch gewiß, daß Johannes selbst die Erkenntniß und folglich auch das Bewußtseyn Gottes höher stellt, als das Bewußtseyn Christi (XVII, 3.), und daß der Sohn Gottes nur der Begründer des reineren Gottesbewußtseyns durch die Erkenntniß des Wahrhaftigen und die Gemeinschaft mit ihm ist (1. Br. V, 20.). Der bestimmte Sinn des uns vorliegenden Verses kann daher kein anderer, als der seyn: „wenn Jemand ernstlich entschlossen ist, den Willen Gottes zu vollbringen, dessen Gebote für mich eben so verbindlich sind, als für jeden meiner Bekenner (XV, 10.), so wird er auch im Stande seyn, meine Lehre zu beurtheilen und es aus eigener Erfahrung wahrzunehmen, ob sie von Gott komme, oder nur von mir." Die unmittelbare Folge hievon ist (V. 18.): hat Jemand jenen Entschluß und jene sittliche Richtung des Herzens nicht, so ist er ein selbstsüchtiger Mensch, der nur seinen Ruhm sucht; treibt ihn aber seine Liebe zu Gott und die Ehrfurcht gegen seine Gebote an, nur Gottes Ehre zu befördern, so kann er auch Andere nicht betrügen, oder das Wort Gottes fälschen (2 Kor. IV, 2.) und folglich auch nicht von dem Vorwurfe getroffen werden, ein Volksverführer zu seyn (V. 12.). Das war ein Donnerwort für die Phariſäer, welches Jesum selbst in seinem Inneren bewegte. Daher die pathetische und von der Macht des eignen Gefühls unterbrochene Apostrophe an sie (V. 19.): „hättet nicht auch ihr den Willen Gottes vollbringen sollen, welchen euch Moses kund gethan hat? Seid ihr nicht des Gegentheils bewußt? Geht ihr nicht in diesem Augenblicke noch mit mörderischen Anschlägen auf mein Leben um?" Die Phariſäer verstummen und nur aus dem

Volke erheben sich einige Stimmen, welche das unglaublich finden (V. 20.). Jesus hebt nun diesen Zweifel durch die Nachweisung der Ursache dieser freventlichen Nachstellung (V. 21. vgl. V, 10. VII, 1.) und geht dann zu der Folgewidrigkeit des Vorwandes über, daß es verboten sei, am Sabbate zu heilen (V. 22.). Denn wenn das Gesez ausdrüklich verordne, daß die Beschneidung eines Knaben am achten Tage vollzogen werde (1 Mos. XVII, 12. 3 Mos. XII, 3.); so müsse diese Handlung auch am Sabbate erlaubt seyn, wie sie denn auch an diesem Tage unbedenklich vollzogen werde (V. 23.). Wenn nun das Gesez eine Ausnahme in Rüksicht auf das einzelne Glied eines Knaben gestatte, so müsse sie noch vielmehr da zulässig seyn, wo es sich um die Heilung eines Erwachsenen und seines ganzen, gelähmten Körpers handele (V. 23. ὅλον ἄνθρωπον vgl. V, 6.). Dabei bemerkt er beiläufig, daß die Beschneidung keine Verordnung Mose's sei, der sie nicht einmal an seinem eignen Sohne zur bestimmten Zeit vollzog (2 Mos. IV, 24 ff.), sondern eine Gewohnheit der Väter (1 Mos. XVII, 10. vgl. m. Fortbildung des Christenthums Bd. I. S. 169 f.). Ob diese Handlung ein von Gott durch die Stimme des heiligen Geistes verordnetes Bundeszeichen für alle Zeiten sei (Die Religionsphilosophie der Juden von D. Hirsch. Leipzig 1842. S. 498.), mögen die jüdischen Theologen unter sich ausmachen. Im neuen Bunde ist sie thatsächlich aufgehoben und der alte, talmudische Wahn, daß ieder Unbeschnittene ein Ungläubiger und dem Herrn ein Greuel sei, hat längstens seine Geltung vor dem Richterstuhle der Vernunft und sittlichen Religion verloren.

Nun erhoben sich einige Bewohner der Hauptstadt, welche ihre Sanhedristen schon freier zu beurtheilen wagten, und wunderten sich, daß sie den kühnen Redner mit dem Tode bedroht hätten und ihm doch iezt im Tempel mit keiner Sylbe zu widersprechen wagten. Zulezt werde er doch der rechte

Messias seyn (V. 26.). Nur das machte sie irre, daß der Messias, wenn er erscheine, keinen Ursprung haben werde, während sie doch wohl wußten, wo Jesus her sei (V. 27.). Offenbar sind die lezten Worte der alten homerischen Frage gleichbedeutend: wo bist du her und wer sind deine Eltern (Joh. VI, 42. Matth. XIII, 55.)? Billig fragt man: wie die Erwartung eines vom Himmel fallenden Messias habe entstehen können, da sich von einer solchen bezauberten Zukunft im A. T. keine Spur findet? Die Antwort ist: iedes Volk hat eine Periode geistiger Erregbarkeit und Ueberspannung, wo sich in seiner religiösen Bildung Mythen und Ideen berühren und die Geister Gottes in den mannigfachsten Gestalten täglich und stündlich vom Himmel zur Erde niedersteigen. Zu den Zeiten Jesu war diese Gemüthsstimmung fast die herrschende unter den Juden, und in den Schulen war der gesezliche Midrasch der heiligen Bücher sogar ein frommes Mittel, die Geister immer höher zu spannen. So wurde ein Psalm, dessen ursprünglicher Sinn sehr beschränkt war, ein Heerd von Allegorien; der graue Melchisedek (Psalm CX, 4.) wurde zum Engel erhoben und kam ohne Vater und Mutter (Hebr. VII, 3.) als Vorbild des Messias zur Welt; dieser selbst sollte erscheinen ohne Abstammung (Jes. LIII, 8.); wegen der Uebermacht seiner Feinde sollte er sich eine Zeitlang verbergen, dann aber verherrlicht wiederkommen und sie dem Untergange preisgeben. Auch die verständigen Hierosolymitaner waren von diesen messianischen Träumen bezaubert. Jesus, der ihre Bedenklichkeiten vernommen hatte, erhob daher seine Stimme und erklärte ihnen laut: „ob ihr mich schon kennet und wisset, woher ich bin (V. 28. πόθεν εἰμί, der Syr. ܐܝܡܟܐ ܐܢܐ, unde sim, nach der Parallele VI, 42. κἂν οἴδατε τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα), so komme ich deßwegen doch nicht auf eignen Antrieb, sondern bin ein Gesandter des Wahrhaftigen, den ihr nicht

kennet." Hier an Ironie zu denken, ist eine Ironie auf die gesunde Hermeneutik; bestimmt und deutlich weißt vielmehr Jesus auf seine himmlische Abstammung (V, 38.) und Sendung als das wesentliche Merkmal seines höheren Berufes hin. Nun wurde die Drohung, welche das Volk kurz vorher für nichtig erklärt hatte (V. 20.), eine Wahrheit; man machte Miene, ihn festzuhalten (V. 30.), und doch waren selbst die Tempelwächter zu sehr von seinem Vortrage ergriffen, als daß sie es gewagt hätten, an ihn die Hand zu legen. Selbst das Volk nahm nun weiter keinen Anstoß an seiner galiläischen Abkunft, sondern gestand frei, der Messias selbst, wenn er einmal käme (V. 31.), könne sich nicht mehr durch Wort und That auszeichnen, als er. Dieser laut ausgesprochene Beifall des Volkes bestimmte nun die anwesenden Pharisäer, seine wirkliche Verhaftung im Namen der Hohenpriester anzuordnen. Aber noch vor der Vollziehung dieses Befehles ermahnt Jesus das Volk, seinem Glauben an ihn auch künftig treu zu bleiben, wo es ihn persönlich nicht wiederfinden würde (VIII, 21 f. unten). Das verstanden Einige von der Flucht Jesu unter die griechischen Juden in Aegypten, in den Inseln des Mittelmeeres und im Pontus (1 Petr. I, 1.), wo sie im Gegensatze der Hebräer (AG. VI, 1. XI, 20.) Hellenen und Hellenisten hiesen (Joh. XII, 20.), während sonst die Hellenen im Gegensatze der Juden Heiden sind. Das hat bereits Grotius erwiesen, und die ihm entgegengesetzte Schrift des großen Salmasius, welcher sich auch in unserer Stelle unter den Hellenen Heiden dachte, ist bereits fast schon vergessen.

Vier und funfzigstes Kapitel.

Lezte Rede Jesu am Laubhüttenfeste. Die Ehebrecherin.

3. Lezter Vortrag Jesu an dem Laubhüttenfeste.

Joh. VII, 37—52.

„Am lezten, großen Tage des Festes trat Jesus öffentlich auf und sprach: wenn Jemand dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen. Das sagte er aber von dem Geiste, den die Gläubigen an ihn empfangen sollten; denn der Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verklärt worden war. Viele aus dem Volke, die das hörten, glaubten nun an ihn und sprachen: das ist in der That der Prophet. Andere aber sagten: das ist der Messias. Wieder Andere sagten: kommt denn der Messias aus Galiläa? Sagt die Schrift nicht, daß der Messias aus den Nachkommen Davids und aus dem Flecken Bethlehem herkommen wird? So entstand ein Zwiespalt über ihn unter dem Volke. Einige unter ihnen aber machten Miene, ihn zu ergreifen. Doch wagte es Keiner, die Hände an ihn zu legen. Als nun die Tempeldiener zu den Hohenpriestern und Pharisäern zurükkehrten, riefen diese ihnen zu: warum habt ihr ihn nicht mitgebracht? Diese aber antworteten: niemals hat ein Mensch so gesprochen, wie dieser. Ihnen entgegneten die Pharisäer: habt auch ihr euch von ihm verführen lassen? Glaubt Einer von euren Oberen, oder von den Pharisäern an ihn? Nur dieses Volk, welches das Gesez nicht

kennet, ſteht unter dem Fluche. Da ſprach Nikodemus, welcher Nachts zu ihm gekommen war, der Vorſtände Einer: verurtheilt denn unſer Geſez Jemanden ehe man ihn höret und weiß, was er thut? Sie aber antworteten ihm: biſt auch du von der galiläiſchen Parthei? Forſche nur nach, ſo wirſt du ſehen, daß ein Prophet aus Galiläa niemals auftritt. Hierauf begab ſich Jeder nach Hauſe."

Da iedes der drei hohen Feſte der Juden ſieben Tage dauerte, ſo kann auch der lezte Tag des Laubhüttenfeſtes (V. 37.), welcher eben ſo heilig war, als der erſte, kein anderer, als der ein und zwanzigſte des Monates Tiſri geweſen ſeyn (3 Moſ. XXIII, 7 f.). Auch die Miſchna zählt beſtimmt nur ſieben Tage (כל שבעת ימים c. II, §. 8. des Tr. Succah), und damit Niemand daran zweifle, ſpricht ſie (a. a. O. §. 6.) von vierzehn legitimen Mahlzeiten des Feſtes, deren lezte auf den Abend des guten lezten Tages fiel. Dieſer mathematiſche Beweis ſchließt ieden achten Tag der Feier und Nachfeier gänzlich aus. Dennoch ſpricht nicht allein Philo und Joſephus (am oben a. O.), ſondern auch die Miſchna ſelbſt von einer achttägigen Jubelfeier (השמחה שמונת a. a. O. c. IV. §. 8.), welche die Ausleger in vielfache Verlegenheit ſezte. Nun findet ſich zwar die reale Löſung dieſes kleinen Räthſels ſchon in dieſem und dem folgenden Paragraphen des bemerkten Tractates; denn in beiden wird die Schöpfung des Waſſers aus dem Brunnen Siloah, ſo wie die Libation dieſes Waſſers (ניסוך המים) auf den lezten, oder ſiebenten Tag verlegt, und doch gedenkt in dem lezten Paragraphen der Rabbi Iſaak wieder einer ſolchen Libation in allen acht Tagen des Feſtes. Dieſer Umſtand deutet ſchon darauf hin, daß dieſe Verſchiedenheit nicht in der Sache, ſondern nur in der Berechnung der Tage zu ſuchen iſt. Es läßt ſich aber dieſe Wortdifferenz aus der be-

kannten, verschiedenen Sitte der Juden und Griechen, den Tag entweder mit dem Untergange, oder Aufgange der Sonne anzufangen (Matth. XIV, 25. Johan. XIX, 14.) nachweisen, weil in diesem Falle der erste Tag eines jüdischen Festes immer der zweite und folglich der siebente immer der achte war. Außer Palästina gewöhnten sich auch die Juden bald an diese naturgemäßere Zeitbestimmung, daher sich diese Verwechselung häufig bei den Hellenisten und namentlich bei Philo und Josephus findet. An diesem Tage nun, wo die Stelle des Propheten (Jes. XII, 1—6.) von dem Wasserschöpfen aus dem Brunnen des Heils in dem Munde des Volkes war, trat auch Jesus auf und lehrte: wer an ihn glaube, aus dessen Leibe würden sich Ströme lebendigen Wassers ergießen (V. 38.). Wir finden diese Allegorie schon an einem anderen Orte in den Vorträgen Jesu (IV, 13 f.); sie hat nichts Anstößiges für den Morgenländer und namentlich für den Talmudisten, der die Nieren mit zwei Wasserflaschen vergleicht, aus welchen das Gesez fließt (Schöttgen zu u. St.), und an dem Tage, welcher das Wasserschöpfen aus dem Teiche Siloah zu einer heiligen Handlung erhoben hatte, war dieses Bild sogar besonders geeignet, dem religiösen Sinne des Volkes einen höheren Schwung zu geben. Man muß daher nicht fragen, wo sich die Stelle in der Schrift finde, auf die sich Jesus beruft; sie ist eben so wenig buchstäblich nachzuweisen, wie an vielen anderen Orten (Matth. II, 23. Joh. V, 46. XV, 25. Ephes. V, 14.), sondern bezieht sich auf einzelne Worte (Jes. LV, 1. 3.), welche die Exegese iener Zeit aus dem Zusammenhange heraushob, um aus ihnen neue Sprüche der Gegenwart zu bilden. Auch hat es Jesus gewiß nicht bei dem einfachen Spruche bewenden lassen, daß er den Geistesdurst seiner Zuhörer stillen werde, weil dieser allein kaum die große Wirkung hervorgebracht haben würde, welche von ihm gerühmt wird (V. 46.). Ohne Zweifel hat also Jesus diese Allegorie eben so ausführlich

entwickelt, wie oben das Gleichniß vom Brote des Lebens (VI, 41.); wir haben demnach, hier wenigstens, einen thatsächlichen Beweis, daß uns die Evangelisten nur Bruchstücke aus seinen Vorträgen überliefern, sei es aus eigener Erinnerung, oder aus fremder Ueberlieferung, und daß man bei ihrer dogmatischen und praktischen Auslegung mit Wortargumente immer den Sachbeweis verbinden muß, wenn man zu einer lebendigen Erkenntniß der von ihm vorgetragenen Wahrheit gelangen will. Hiezu fordert uns Johannes sofort durch seinen Zusaz auf, daß die Worte Jesu von dem heiligen Geiste zu verstehen seien, welcher damals noch nicht war (V. 39.). Wir können ihm aber aus seinem eigenen Evangelium (III, 5. 8.) nachweisen, daß er hier an die Wirkungen des göttlichen Geistes nach der Auferstehung Jesu (AG. II, 17.), also gerade an die Ausgießung des Geistes (ניסוך חרוח) dachte, an welche die Wasserlibation des Laubhüttenfestes bildlich erinnerte. Hierüber muß sich Jesus ausführlich und mit kräftiger Anregung des religiösen Sinnes seiner Zuhörer verbreitet haben, weil sie ihm einmüthig einen hohen Rang unter ihren Lehrern zugestanden (V. 40 f.). Indessen waren doch die Meinungen über ihn getheilt. Einige hielten ihn entschieden für einen Propheten (mit dem und ohne den Artikel: Luk. VII, 16. Matth. XVI, 14.), obschon nicht gerade für den Messias; Andere für den Messias selbst; wieder Andere vermißten an ihm die davidische Abstammung aus Bethlehem (Mich. V, 1.), und sie konnten folglich damals, wo man vielleicht noch kein hellenistisches Evangelium des Matthäus und Lukas kannte, über seine persönliche Würde nicht einig werden. Nun, wo die Partheien sich theilten und ihre Ansichten die Hierarchie des hohen Rathes bedrohten, glaubten einige Tempeldiener eingreifen und, einem schon früher erhaltenen Befehle gemäß, zur Verhaftung Jesu schreiten zu müßen (V. 44.); aber die Rede Jesu war so gewaltig (Matth. VII, 29.) und die Stimmung der

Anwesenden dem erhabenen Lehrer so günstig, daß sie es nicht wagten, an ihn persönlich Hand zu legen, sondern sich vor dem Tempelausschusse mit der unwillkührlichen Ehrfurcht entschuldigten, welche sein Vortrag auch ihnen eingeflößt habe (V. 46.). Das zog ihnen dann von der geistlichen Behörde einen nachdrüklichen Verweis zu (V. 47.); sie berief sich auf die untrügliche Autorität des hohen Rathes, dessen weise und erleuchtete Mitglieder hierüber allein ein entscheidendes Urtheil fällen könnten (V. 48.); das rohe, des Gesetzes unkundige Volk (עם הארץ) sei verflucht (ἐπικατάρατος V. 49. der Syr. ܠܥܡܐ ܐܢܘܢ, maledicti), und ein Greuel (שחין שקץ, plane abominandi) vor Gott (s. Schöttgen). Umsonst hielt ihnen der gemäßigte Nikodemus (V. 50. vgl. III, 1.) ein, es hieße das einen Rechtsstreit mit der Vollziehung anfangen; man müsse doch erst einen Angeklagten hören und von seiner Beschuldigung nähere Kenntniß nehmen, ehe man ihn verurtheile. Nun hatte auch er es mit seinen eifernden Collegen verdorben und sich den Vorwurf eines galiläischen Partheigängers (V. 52. ἐκ τῆς Γαλιλαίας, d. h. ἐκ τοῦ μέρους τῶν Γαλιλαίων) zugezogen; er möge doch selbst nachforschen, so werde er finden, daß ein Prophet aus Galiläa niemals (in Judäa) auftrete (V. 52.). Für ἐγήγερται hat der Syrer ܩܡ surgit, קאם, die Vulgata surgit, der cod. D. ἐγείρει, Origenes ἐγείρεται, eine in iedem Falle alte und beachtenswerthe Lesart. Hierauf, heißt es zum Schlusse, wurden die Laubhütten abgebrochen, es bezog ein Jeder seine alte Wohnung und die Feierlichkeit hatte ein Ende.

Dieser lezte Vers hat noch zu Erörterungen Veranlassung gegeben, welche die Authentie des iohanneischen Evangeliums selbst zweifelhaft zu machen schienen. Schon Reland hatte in seinem Palästina (S. 787.) unter Bathchepher, der Vaterstadt des Propheten Jonas mit deutlicher Beziehung auf unsere Stelle bemerkt: es seien diejenigen sehr im Irr-

thume, welche meinten, es wären aus Galiläa keine Propheten aufgestanden. Bei den neueren Untersuchungen über das iohanneische Evangelium kam dieser Punct abermals zur Sprache; es wurde namentlich von Bretschneider (Probabilia de evangelii Joh. indole p. 99 s.) bemerkt: Jonas (I, 1.) und Nahum (I, 1.) seien Galiläer gewesen; von den Mitgliedern des hohen Rathes lasse sich kaum erwarten, daß ihnen das unbekannt geblieben sei; folglich finde sich hier ein Irrthum, der auf den Evangelisten selbst ein falsches Licht werfe. Diese Ansicht hat sich auch Bauer (Kritik der evang. Gesch. des Johannes S. 300.) angeeignet, ohne seine Quelle zu bezeichnen. Man kann indessen mit Recht zweifeln, ob Galiläa hier in dem umfassenden Sinne des Wortes genommen werde, welchen ihm Josephus unterlegt. Bei dem Propheten (Jes. IX, 1. vgl. Matth. IV, 16.) ist nur das heidnische Galiläa der Stämme Naphthali und Sebulon verrufen, weil Salomo von einem Stamme zwanzig Städte abgerissen und sie an den tyrischen König Hiram abgetreten hatte, Nazaret aber, welches in dem Gebiete des Stammes Sebulon lag, nicht minder übel berüchtigt war (Joh. I, 46.). Nun war zwar auch Jonas aus Gathhachepher (2 Kön. XIV, 25.), einer Stadt des genannten Stammes. Aber so wenig Anacharsis in Athen die Scythen von der Schmach der Barbarei befreien konnte, eben so wenig konnte Jonas, der Prädicant von Ninive, sein Vaterland in Jerusalem zu Ehren bringen, und überdies verweisen die Pharisäer den Nikodemus nicht auf die Propheten der älteren, sondern der neueren Zeit (ἐγήγερται) nach der Rükkehr aus dem Exil und während der großen Synagoge, welche fast nur Pharisäer zu Mitgliedern hatte. So gefaßt bietet die Stelle keinen Anstoß dar, und daß sie nach dem ganzen Zusammenhange so gefaßt werden kann, mögte sich kaum in Abrede stellen lassen.

1. Urtheil Jesu über die Ehebrecherin im Tempel.

Johan. VIII, 1—11.

Der vorliegende Abschnitt hat seit Jahrhunderten den Scharfsinn der Kritiker geübt und den Wechsel der Meinungen erfahren, der sich bei der doppelten Ansicht, welcher die meisten historischen Berichte unterliegen, auch künftig seiner wieder bemächtigen wird. Nach dem Urtheile eines berühmten und von uns oft angeführten Auslegers scheint die iohanneische Authentie dieser Stelle unrettbar verloren (Lücke's Commentar Th. II, S. 244.). Das Resultat unserer langiährigen Prüfung stimmt damit nicht zusammen; wir können es hier zwar keinesweges im vollständigen Zusammenhange mit seinen Vordersätzen darstellen, dürfen aber doch, so weit es der Gegenstand unserer Schrift erlaubt, die Hauptgründe desselben nicht mit Stillschweigen übergehen, auf welchen unsere Ansicht beruht. Tatian, Augustin und Hieronymus fanden unsere Perikope, wie der lezte Kirchenvater behauptet, in vielen griechischen und lateinischen Handschriften ihrer Zeit; sie sind sämmtlich ihrem Inhalte abhold und achten doch die Mehrheit der für sie sprechenden Zeugen, welche älter sind, als alle unsere iezt vorhandenen Handschriften des N. T. Aber auch diese, deren Zahl sich auf hundert beläuft, bilden noch die Mehrheit, und der Text unseres Abschnittes ist demnach in dem legitimen Besitze des ihm angewiesenen Raumes. Selbst viele Manuscripte, in welchen unsere Stelle fehlt, holen sie an einem anderen Orte nach, oder begnügen sich, sie zu obelisiren. Der Grund ihrer Mißbilligung ist daher kein kritischer, sondern ein bloß dialektischer und dogmatischer, der, bei seiner inneren Unhaltbarkeit alles Gewichtes entbehrt. Hat unsere Section, was noch keinesweges erwiesen ist, in der alten Peschito und Itala gefehlt, so fühlte man sich doch nicht ohne Widerwillen bestimmt, sie wieder in den Text aufzunehmen, weil das der Zusammenhang gebieterisch fordert. Denn

da es in dem erſten Verſe heißt, es habe ſich am Schluſſe des Feſtes ein Jeder nach Hauſe, Jeſus aber auf den Oelberg begeben, von welchem er am folgenden Morgen in den Tempel zurükgekehrt ſei, das anweſende Volk zu belehren; ſo entſteht eine Lücke, man mag nun jenen ganzen Vers ausſtreichen, oder nicht. Durchſtreicht man den Text von ἐγείρεται VII, 52. an bis πάλιν VIII, 12., ſo weiß man nicht, welchen Erfolg die Unterredung der Phariſäer mit dem Nikodemus gehabt, ob ſich Jeſus aus dem Tempel entfernt habe, oder nicht, und wo in ſeinen Vorträgen der Uebergang von dem Waſſer des Lebens zu dem Lichte der Welt zu ſuchen ſei. Man darf nur die lezte Ausgabe des N. T. von Lachmann, in welcher die ganze Stelle fehlt, zur Hand nehmen, um ſich unangenehm von der plözlichen Unterbrechung der ganzen Scene berührt zu fühlen. Nimmt man aber den erſten Vers ganz, oder theilweiſe an, ſo knüpft ſich ein Satz von ſelbſt an den anderen und man wird, wie das ſchon öfter geſchehen iſt, mit der Wiederherſtellung des Ganzen endigen. Das kann man aber auch deßwegen erwarten, weil ſich für die Intercalation der ganzen Perikope überall kein haltbarer Grund nachweiſen läßt. Man vergleiche die allbekannte Stelle 1 Joh. V, 7 f., und die Urſache, oder Veranlaſſung zur Einſchaltung der nun mit Recht dort eliminirten Gloſſe wird eben ſo klar und deutlich hervortreten, wie hier bei der Unterdrükung einer Section, welche Manche für moraliſch anſtößig hielten. Sie aber zu erdichten, oder aus einer ganz verſchiedenen Sage des Papias herauszuſpinnen, war auch nicht der geringſte Reiz, oder Beſtimmungsgrund vorhanden, weil von Seiten der Leſer mehr eine Aeuſſerung des Mißfallens zu fürchten, als Theilnahme, oder Beifall zu hoffen war. Man zieht ſonſt häufig die ſchwierigere Variante der leichteren vor, weil die Geneſis der Lesarten dieſe Regel empfiehlt; eben ſo muß man auch auf dem Gebiete der Auslegung die ſchwerer zu erklärende Stelle der leichteren und ge-

läufigeren dann vorziehen, wenn aus dem richtig erfaßten Zusammenhange ein reiner, klarer, dem Gegenstande angemessener und dem Zwecke des Schriftstellers entsprechender Sinn hervorgeht. Das ist es nun, was uns zu beweisen obliegt, und darum gehen wir auch ohne weitere Bemerkungen zu dem allerdings interpolirten Texte über, der uns von einem wichtigen und bedeutungsvollen Tagewerke Jesu Bericht erstattet.

„Jesus aber begab sich nach dem Oelberge; des Morgens aber trat er wieder in dem Tempel auf, alles Volk kam zu ihm und er sezte sich, es zu belehren. Da brachten die Schriftgelehrten und Pharisäer eine Frau zu ihm, die im Ehebruche ergriffen worden war, stellten sie in die Mitte der Versammlung und sagten zu ihm: Lehrer, diese Frau ist des Ehebruches auf frischer That schuldig befunden worden. Nun hat Moses im Gesetze verordnet, daß solche Verbrecherinnen gesteinigt werden sollen. Was ist nun deine Meinung? So sprachen sie hinterlistiger Weise, um einen neuen Grund zu seiner Anklage zu haben. Jesus aber in gebeugter Stellung schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie aber mit neuen Fragen in ihn drangen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie. Hierauf beugte er sich abermals und schrieb auf die Erde. Da entfernten sie sich Einer nach dem Anderen und die Aeltesten zuerst, daß nur noch Jesus und die Frau unter den Versammleten zurükblieb. Jezt richtete sich Jesus auf und sprach: Weib, wo sind nun deine Ankläger, hat dich Keiner verurtheilt? Es sprach: Keiner, o Herr. Da erwiederte Jesus: so verurtheile auch ich dich nicht: gehe hin, aber sündige nicht mehr!"

Es ist bereits bemerkt worden, daß das vorige Kapitel nicht mit der kahlen Bemerkung schließen kann, daß ein Jeder nach Hause gieng. Das verstand sich wohl zu seiner Zeit von selbst; als aber Nikodemus mit seinen Collegen spitzige Worte wechselte, war dieser Augenblik noch keinesweges erschienen. Der Tempelvorstand und die ganze Versammlung im Tempel mußten in iedem Falle noch eine gesezliche Abendmahlzeit in den Hütten einnehmen, dann sie abbrechen und nun gemächlich wieder die alte Lagerstätte in ihren Wohnungen einnehmen. Wohin sollte sich nun Jesus wenden, der in Jerusalem ieden Augenblik die oft angedrohte Verhaftung fürchten mußte und, mit Ausnahme eines Mahles (Matth. XXVI, 18.), vielleicht nicht einmal ein eignes Nachtlager in der Hauptstadt hatte? Er begab sich nach Bethanien am Oelberge (V. 1.), wo er auch später in der Passahzeit (XII, 1.) verweilte und das Ende des Festes abwartete. Der Berg bot eine Aussicht nach dem todten Meere und den grünen Streifen des Jordan dar (Robinson I, 391.) und von seiner Höhe führte ein südlicher Seitenweg zu dem Abhange, in welchem Bethanien lag (ebend. II, 42.). Als Jesus von da aus am andern Morgen sehr frühe (V. 2. ὄρθρου, der Syrer ܒܨܦܪܐ, die Vulgata diluculo, in den Tempel zurükkehrte fand er bereits Zuhörer, die sich um ihn her versammleten, weil es bei der Darbringung des Morgenopfers (תמיד) nie an Andächtigen fehlte und diesmal auch viele Anwesende bei dem Feste ihre Rükreise in die Heimath noch nicht angetreten hatten. Der Vortrag selbst erfolgte allem Anschein nach in einer Seitenhalle des Tempels (X, 23.), wo sich der Lehrer morgenländisch auf dem Boden zu lagern und die Unterredung beginnen konnte (V. 2.). Zufälligerweise wurde in der Nähe eine Sitzung des Sanhedrin zur Fällung des Urtheils über eine Ehebrecherin gehalten, für welche das Gesez mehrere Förmlichkeiten vorgeschrieben hatte (סוטה c. I. p. 11.); die Sitzung war öffentlich (§. 6.) und,

wenn das Verbrechen erwiesen war, die Todesstrafe unvermeidlich (3 Mos. XX, 10.). Sie wurde indessen wegen der schlafferen Sittlichkeit iener Zeit (Röm. II, 22.) selten vollzogen, weil der römische Statthalter nach den Gesetzen seines Landes mildere Ansichten dieses Vergehens hatte und folglich die Vollstreckung der Todesstrafe an solchen Verbrechern niemals zuließ. Tumultuarische Steinigung eines Gotteslästerers nach religiösen Vorschriften übersah bisweilen der kaiserliche Procurator (AG. VII, 58.); fleischliche Vergehungen aber durch Erdrosselung (חנוק), oder Steinigung (סקילה) öffentlich zu bestrafen gestattete er nie, und der diesmal dem Synedrium, oder seinen Deputirten im Tempel vorliegende Fall (V. 3.) gehörte daher zu den bedenklichen und kritischen, der sie in mannigfache Verlegenheit sezte. Nun sah sich der mit diesen Angelegenheiten beauftragte Ausschuß des Sanhedrin nicht allein von dem römischen Staatsrechte in seinen hierarchischen Bewegungen beengt, sondern es hatten ihm auch die sehr verschiedenen Ansichten der Rabbinen von der Ehescheidung und Ehebruchsschuld ein weites Feld für seine Casuistik geöfnet (vgl. den ganzen Tractat סוטה). Da sich aber gerade Jesus an der Spitze einer Versammlung im Tempel befand und die Sanhedristen bisher vergeblich einen gesezlichen Vorwand seiner Verhaftung gesucht hatten; so beschlossen sie, diesmal ihm eine Schlinge zu legen, welcher er kaum entgehen würde, er möge sich nun für die Todesstrafe der Delinquentin im Sinne des mosaischen Gesetzes, oder gegen sie im Sinne des römischen Criminalrechtes erklären. Deßwegen hoben sie noch vor der Abstimmung die Sitzung auf und schikten die Angeklagte mit einigen Beisitzern (V. 9.) ihres Gerichtes zu Jesu dergestalt, daß die Ehebrecherin als Angeklagte und die Abgeordneten als Ankläger zwischen Jesu und seinen Zuhörern zu stehen kamen (V. 4.). Hier beriefen sie sich vermöge ihres Auftrages auf seine Entscheidung, indem sie bemerkten, daß an dem Thatbestande des Verbrechens (κατειλήφθη ἐπαυτο-

φώρῳ, der Syrer ܒܥܝܕܬܐ ܕܙܢܝܘܬ, in facto adulterii) gar kein Zweifel obwalte. Zugleich ſezten ſie in einer zweiten Suggeſtiverinnerung hinzu: Moſes habe auf dieſes Vergehen die Strafe der Steinigung (V. 5.) geſezt. Das gieng nun zwar aus den Worten des Geſezgebers (3 Moſ. XX, 10. und 5 Moſ. XXII, 22.) keineswegs hervor, weil dort der gedoppelte Ehebruch nur mit Todesſtrafe überhaupt bedrohet war, welche an den Männern gemeiniglich durch Erdroſſelung vollzogen wurde. Man darf indeſſen die wichtige Stelle der Miſchna nicht überſehen, daß die Frau niemals ſtrangulirt, ſondern immer anſtändig verhüllt geſteinigt wurde (Sota c. IV. §. 8. mit der Anm. 6 und 7 bei Surenhus) *), weil ſich aus ihr ergiebt, daß der Antrag der Abgeordneten in der geſezlichen Praxis der Sanhedriſten vollkommen gegründet war. So tief greifen einzelne Züge der iohanneiſchen Erzählung in das iüdiſche Criminalrecht iener Zeit ein. Jeſus durchſchaute nun zwar die Abſicht der Sanhedriſten mit einem Blicke, hütete ſich aber wohl, auf ihren Antrag einzugehen, oder gar dieſe in der vorigen Inſtanz abgebrochene Rechtsfrage wieder aufzunehmen; ia er wandte ſich ſogar von dem Weibe und den ihren Antrag ausführlich motivirenden Abgeordneten ab und zeichnete in einer gebükten Stellung mit dem Finger Buchſtaben, oder Figuren auf den Boden (V. 6.). Die Ausleger erſchöpfen ſich hier in den wunderlichſten Muthmaßungen, was er wohl da geſchrieben haben möge. Wetſtein führt dabei eine treffende Stelle des Ariſtophanes (Acharn. v. 31.) und ſeinem Scholiaſten an, welcher mit Recht bemerkt, es ſei das die Stellung derienigen, welche auf die Rede Anderer nicht achten, ſondern ſich ihren eigenen Ge-

*) Die Worte lauten beſtimmt alſo:

האיש נסקל ערום:
יאין אישה נסקלת ערומה:
האיש נתלה ואין האישה נתלית:

danken überlassen. Dadurch wird aber diese merkwürdige, noch iezt im Laufe geselliger Verhandlungen eintretende Situation nur zur Hälfte erklärt. Sie ist allerdings ein Beweis der Gleichgültigkeit, oder des Mißfallens, mit welchem der Hörende den Vortrag des Anderen vernimmt, aber darum noch keine Unaufmerksamkeit; sie ist nur eine mechanische Diversion, welche Jener seinem stillen Unwillen (Ennui) macht und eine stumme Verwahrung gegen den Antrag des unwillkommnen Sprechers; er zeichnet nur darum eine Zahl, eine Figur, oder eine Reihe von Buchstaben in den Sand, oder auf das vorliegende Papier, um sich nicht in seiner Gegenrede zu übereilen, sondern den Augenblik abzuwarten, wo er den lästigen Sprecher zurükweisen und mit einem Schlagworte zum Schweigen bringen kann. Darum schrieb Jesus fortdauernd, als die Sanhedristen schon geendigt hatten, und hörte erst dann auf, zu pausiren, als sie mit neuen Fragen auf ihn eindrangen (V. 7.) und die entscheidend siegende Antwort schon auf seiner Lippe schwebte. Wer unter euch ohne Sünde (*χωρὶς ἁμαρτίας* Hebr. V, 15.) ist, sprach er sich erhebend, der werfe den ersten Stein auf sie. Die Steinigung erfolgte nemlich durch die Herabwerfung des Delinquenten in eine Grube, in welche die Ankläger und Zeugen die ersten, großen Steine auf ihn herabstürzten (AG. VII, 59.). Daß Jesus durch seinen Ausspruch auf ähnliche, damals auch unter den höheren Classen herrschende Ausschweifungen der Sanhedristen hindeutete, ist nicht unwahrscheinlich; es lag iedoch in seinen Worten auch eine Ahndung der heiligen Barbarei, welche fleischliche Vergehungen menschlicher Gebrechlichkeit nach so schrecklichen Gesetzen einer rohen Vorzeit richten wollte. In iedem Falle aber sahen sich die Abgeordneten durch diese weise Entscheidung in der Hofnung, den berühmten Lehrer des Tempels in eine neue Untersuchung zu verwickeln, getäuscht, weil er auf die ihm hinterlistig gestellte Alternative gar nicht eingegangen war, sondern es ihnen unter einer sehr lästigen Bedingung in

das Gewiſſen geſchoben hatte, nach dem von ihnen bereits bevorworteten Geſetze die Schuldige zu richten. Da nun Jeſus ſeine vorige, ominöſe Stellung wieder einnahm (V. 8.) und ſie vielleicht noch einen zweiten, energiſcheren Spruch zu fürchten hatten, hielten ſie es für gerathen, den Kampfplatz zu räumen und die Ehebrecherin allein in der Verſammlung zurükzulaſſen. Der interpolirte Text ſagt (V. 9.), es ſei das aus Agitation ihres Bewußtſeyns geſchehen; es iſt aber eben ſo wohl möglich, daß ſie nur deßwegen abtraten, weil es bei der unerwarteten Wendung der Sache nicht wohl thunlich war, die Unterſuchung fortzuſetzen. Sie ließen daher, um nicht in neue Verlegenheit zu gerathen, den ganzen Vorfall auf ſich beruhen, wie das unter ähnlichen Verhältniſſen ſchon öfter geſchehen ſeyn mogte. Jeſus entläßt daher auch das Weib (V. 10 f.) mit der Warnung, in die Sünde nicht mehr zurükzufallen, und zwar aus dem entſcheidenden Grunde, weil er als Lehrer (V. 4.) zwar eine auch von dem Synedrium anerkannte conſultative, aber keine richterliche Behörde war und ihm folglich ein Straferkenntniß in dieſer Sache gar nicht zuſtand. Die Reinheit und Strenge ſeiner ſittlichen Grundſätze (Matth. V, 27. XV, 19.) über dieſen wichtigen Gegenſtand blieb hiebei gänzlich unberührt. Wahrſcheinlich würde die ganze Perikope nicht ſo oft kritiſch verdächtigt geworden ſeyn, wenn man ſie von dieſem Standpuncte aus immer beurtheilt hätte.

Fünf und funfzigstes Kapitel.

Neue Vorträge Jesu im Tempel nach dem Laubhüttenfeste.

1. Jesus das Licht der Welt. (Joh. VIII, 12—20.)

„Abermals sprach Jesus zu ihnen: wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsterniß bleiben, sondern das Licht des Lebens haben. Hierauf antworteten ihm die Pharisäer: du legest hier ein Zeugniß von dir selbst ab, also ist dein Zeugniß nicht für wahr zu halten. Erwiederte ihnen Jesus: ob ich schon für mich selbst zeuge, ist mein Zeugniß dennoch wahr, weil ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe, während ihr weder wisset, woher ich komme, noch wohin ich gehe. Ihr richtet nur nach dem äusseren Scheine, ich aber richte Niemanden. Richte ich aber Jemanden, so ist mein Urtheil gerecht, weil ich nicht allein richte, sondern ich und der Vater, der mich sandte. Es steht aber schon in eurem Gesetze geschrieben: zweier Menschen Zeugniß ist wahrhaftig. Was ich daher von mir selbst aussage, bezeugt auch der Vater von mir, der mich sandte. Da sagten sie zu ihm: wo ist denn dein Vater? Antwortete Jesus: ihr kennet weder mich, noch meinen Vater: denn wenn ihr mich kennetet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. Diesen Vortrag hielt Jesus in der Schazkammer während er im Tempel lehrte; dennoch legte Niemand Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.“

Daß dieses Gespräch als eine Fortsetzung des öffentlichen Unterrichtes Jesu im Tempel zu betrachten sei, leidet

keinen Zweifel (VIII, 2. 20.). Dennoch waren die Zuhörer theilweise verschieden; denn die Ehebrecherin und die Abgeordneten des Sanhedrin waren bereits abgetreten (V. 9 — 11.) und selbst der Ort der Versammlung wird genauer und bestimmter angegeben (V. 20. vgl. Mark. XII, 41.). Er heißt die Schatzkammer (γαζοφυλάκιον, בית אוצר, בית גנזא, der Syrer ܒܝܬ ܓܢܙܐ, domus gazae, unter welcher man sich weder die öfters beraubten Kleinodien in den königlichen Gräbern (AG. II, 29.), noch die Behältnisse der übrigen Tempelschätze, sondern das Gewölbe im Vorhofe der Weiber zu denken hat, in welchem die Tempelsteuer aller Juden (Matth. XVII, 24.) zur Bestreitung des Aufwandes für den Cultus aufbewahrt wurde: Lightfoot zum Markus decas chorogr. c. III. §. 4. Sind aber Ort und Zuhörer verschieden, so muß das auch von der Zeit des Gespräches gelten und es deutet folglich das wiederholte πάλιν (V. 2 und 12.) auf einen anderen, das heißt den folgenden Tag hin. Die Veranlassung seines Vortrages war eine gedoppelte. In dem Vorhofe der Weiber standen die goldnen Leuchter, welche während des Festes ein glänzendes Licht über den ganzen Tempel verbreiteten (סוכה cap. V, 2.); an diese Erscheinung, welche allen Zuhörern noch als eine frische Erinnerung vor Augen schwebte, knüpfte Jesus die ächt messianische Idee an, daß er das Licht, nicht nur eines Volkes, sondern aller Nationen sei (Jes. LX, 1.). Und da sich in der Versammlung auch Pharisäer von der sanhedristischen Parthei fanden (V. 15.), welche über das Ereigniß des vorhergehenden Tages ein gänzliches Stillschweigen beobachteten, fand es Jesus angemessen, die freieren Grundsätze, welche ihn bei seinem Urtheile über die Ehebruchssache geleitet hatten, wieder aufzunehmen und die Verschiedenheit seines Urtheils über die Menschen von dem einseitigen Urtheile der Pharisäer (V. 15 f.) in ein helleres Licht zu setzen. Denn daß sich seine Aeußerung (V. 16.) hierauf und auf keinen anderen Gegenstand bezog, ist mehr, als wahr-

scheinlich, und so spricht auch sie für die Aechtheit des vorhergehenden Abschnittes, die wir oben vertheidigt haben. Hier kam ihm aber die Dialektik seiner Gegner mit einem scheinbar gewichtvollen Einwurfe entgegen (V. 13.). „Dich selbst nennst du ein Licht der Welt und einen Religionsverbesserer der ganzen Menschheit: ist das die Sprache der Selbstkenntniß und Bescheidenheit; setzest du dich dadurch nicht in offenbaren Widerspruch mit deinen eigenen Grundsätzen (V, 31. VIII, 54.); darfst du dich wundern, wenn wir dieser stolzen Selbsterhebung nicht den geringsten Werth beilegen?" Bestimmt erwiederte hierauf Jesus (V. 14.): „wenn ich auch beifällig über mich selbst urtheile, ist mein Urtheil doch vollkommen der Wahrheit gemäß. Ich schmeichle mir nicht aus eitler und täuschender Selbstliebe, sondern kenne vollkommen meinen Ursprung (III, 13. XVII, 3.) und meinen Hingang (VII, 33.), also auch meine geistige Bestimmung, über die ich nicht irren kann; beides fehlt euch, darum gehen auch eure Urtheile über Andere nur aus äusserem Scheine hervor, während ich wie ihr über Andere abzusprechen gar nicht gewohnt bin (V. 15.). Fälle ich aber dennoch ein Urtheil (V. 16.), so entfernt es sich doch von der Wahrheit nicht, weil es nicht etwa nur mein Spruch, sondern zugleich das Urtheil dessen ist, der mich gesendet hat." In dieser unerwarteten Selbstvertheidigung liegen zwei Sätze, die zwar genau zusammenhängen, die man aber dennoch wohl unterscheiden muß. Der erste sagt so viel aus: auch meine beifällige Selbsterhebung ist der Wahrheit und Gerechtigkeit gemäß, weil sie aus dem klaren Bewußtseyn meines Hervorgehens aus Gott und meines Hinganges zu ihm (XVI, 28.), folglich aus voller und lebendiger Ueberzeugung fließt. Euer Selbstbewußtseyn aber ist ein flaches, kurzes, abgerissenes und unvollständiges, welches überall in sinnlichen Eindrücken aufgeht und folglich auch nicht weiter

reicht, als ihr sehet. Der zweite Saz enthält die unmittelbar aus dem ersten abgeleitete, psychologische Folge: aus dem sinnlichen Bewußtseyn, in und mit dem ihr Alles aufzufassen pflegt, geht nur ein sinnlicher Schein (m. Fortbild. des Christenthums I, 136 f.), aber keine Wahrheit hervor, während ich, der ich nicht einmal meinem klaren Selbstbewußtseyn traue, sondern auch in meinen übrigen Urtheilen das Bewußtseyn Gottes, meines Vaters zu Hülfe nehme, mich auch hier nicht täuschen kann, sondern überall nur die reine Wahrheit ausspreche. Beide Sätze waren aus der Tiefe der von Gott erleuchteten Vernunft geschöpft und unwiderlegbar an sich selbst. Weil sie aber über die flache, pharisäische Dialektik weit hinausgiengen, sezte Jesus noch ein faßlicheres Argument aus der mosaischen Gesezgebung von der gerichtlichen Autorität zweier Zeugen (5 Mos. XVII, 6. XIX, 15.) hinzu (V. 17.); ein Argument, welches allerdings nur eine scheinbare Beweiskraft hatte, aber auch von ihm selbst nur als eine Schlußfolge der Condescendenz (*νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ*) bezeichnet wird. Er stüzt sich daher auf diesen lezten Beweis nur insofern, als auch für seine Sache zwei Zeugen aufträten, er selbst und sein Vater (V. 18.). In der That sahen auch die Säulen der jüdischen Synagoge nicht weiter, als Thomas und Philippus bei einer ähnlichen Erklärung Jesu (XIV, 5 u. 8.); sie wießen die ganze Schlußreihe höhnend mit der Frage zurük: wo ist denn dein Vater? Wir wissen, lesen, hören und vernehmen von seiner Zustimmung nichts; augenscheinlich ist also deine Berufung auf sein Zeugniß für dich ein bloßes Hirngespinst. So wurde das Bewußtseyn des Göttlichen, welches die reinste und tiefste Quelle religiöser Wahrheit für den von Gott erleuchteten Menschen ist, zu allen Zeiten von der Dialektik der Vernünftelei, der Zweifelsucht und des gemeinen, massiven Mysticism verspottet (1 Kor. II, 14.); was ihre Freunde nicht

begreifen, oder anschaulich, wie ein Feldmesser beweisen können, das glauben sie nicht. Was war hier nun gerechter, als der Unwille Jesu, der mit den Worten endigt: ihr kennet weder mich, noch meinen Vater, denn wir beide sind in unzertrennlicher Einheit verbunden (V. 20. vgl. XIV, 7. XVII, 22 ff.). Auch diesmal traten die Phariſäer überwunden und beſchämt zurük.

Wir können uns von dieſem lehrreichen Vortrage Jeſu nicht trennen, ohne noch die gedoppelte Frage zu berühren, ob der hier für ſeinen göttlichen Beruf aufgeſtellte Beweis obiectiver, oder ſubiectiver Natur, und im letztern Falle, ob das hier beſprochene Bewußtſeyn Gottes transſcendirend und die Grenzen der menſchlichen Natur überſchreitend, oder, wenn ſchon hoch ausgezeichnet, doch auch unſerem Denken und Streben noch erreichbar ſei? Obiective Gültigkeit, die man dem Wiſſen und der Anſchauung iedes Einzelnen anſinnen könnte, hat zwar iener Beweis keineswegeſ; denn ſolang ſich das Bewußtſeyn des Menſchen der reinen Idee der Freiheit, der Pflicht und des lebendigen Gottes nicht aufgeſchloſſen hat, iſt ihm auch die moraliſche Weltordnung und das Reich Gottes verhüllt, weil ſich das Bedürfniß des Glaubens (Hebr. XI, 6.), welcher die einzige Modalität göttlicher Erkenntniß iſt (Joh. XVII, 3.), noch nicht kräftig und gebieteriſch in ſeinem Inneren geregt hat. Darum wollen gerade nicht nur die Phariſäer, ſondern auch Thomas und Philippus (XIV, 8.) etwas Beſchauliches vom Vater wiſſen, ehe ſie der Lehre ihres Meiſters beipflichten. Indeſſen kommt doch das Wiſſen in der äuſſeren Weltanſchauung dem Glauben zu Hülfe (Röm. I, 19 f. Matth. VI, 26 ff.); die Stimme des Gewiſſens belebt ihn (Röm. II, 14.), das reine Herz erhebt ſich zu ſeinem Lichte (Matth. V, 8.) und die eigenen Lebenserfahrungen geben ihm Stärke und Feſtigkeit (Epheſ. IV, 14. Hebr. XIII, 9.). Wenn Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde

und daß sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1 Tim. II, 4.), so hat auch die sittliche Anforderung, daß ieder vernünftige Mensch für den Glauben empfänglich werde, allgemeine Gültigkeit. Insofern also hat der vernünftige Glaube nicht allein subiective sondern auch obiectiv sittliche Nothwendigkeit und Ueberzeugungskraft, obschon die Modalität seiner Erkenntniß, der menschlichen Natur gemäß, nur subiectiv genannt werden kann. Nun ist auch schon die Beantwortung der zweiten Frage vorbereitet, ob das Bewußtseyn Jesu ein transscendirendes und der menschlichen Natur unerreichbares gewesen sei? An sich muß allerdings das Bewußtseyn Gottes von dem menschlichen als wesentlich verschieden gedacht werden, insofern nemlich, als bei ihm keine ästhetische Concentrirung der Individualität, wie bei dem Kinde, sondern nur eine rein geistige und ebendaher unendliche und weltumfassende Persönlichkeit stattfindet. Es kann daher auch Gott nicht versucht werden (Jakob. I, 13.), wie Jesus, der Mensch (Hebr. II, 13.); er kann nicht Gehorsam lernen, wie dieser (Hebr. V, 8.); es kann ihm auch keine Zukunft verborgen seyn, wie Jesu (Mark. XIII, 32.), weil er alle seine Werke von Ewigkeit her erkennt (AG. XV, 18.). Von allen diesen Attributen der göttlichen Ichheit (Jes. XLII, 8.) findet sich bei dem Menschensohne keine Spur; es findet sich in keiner Gedankenreihe nirgends die Reminiscenz eines früheren Seyns; in eben dem Grade, als er an Weisheit und Erkenntniß zunimmt (Luk. II, 52.), gewinnt auch sein Bewußtseyn Gottes an Kraft und Leben. Er will daher auch in seinem Streben und Handeln nichts vor uns voraushaben (Joh. XV, 10.), sondern tadelt es an den Pharisäern und an seinen Schülern, daß sie weder ihn, noch seinen Vater erkennen (VIII, 19. XIV, 7.). Hiernach haben wir vollkommene Ursache, zu glauben, daß das Vermögen des Bewußtseyns bei ihm ein menschliches und unserer Natur vollkommen

homogenes war; es zeichnete sich vor dem gemeinen Menschenbewußtseyn nur durch eine höhere geistige Begabung und Reinheit, eine beharrlichere Bildung und eine freiere Reflexion der reinen Persönlichkeit in dem inneren Sinne aus; die Weisheit und Erkenntniß, welche der Apostel die Fülle Gottes nennt (Kolosſ. II, 3. 10.), trat also auch als Idee lebendiger in seine Apperception ein. So wurde sein eignes Bewußtseyn vorherrschender, als bei irgend Einem unseres Geschlechtes, Bewußtseyn des Vaters; er unterschied beide genau, als zwei Zeugen, und fand doch in ihnen nur eine Stimme; die Begründung seines Seyns in Gott, seiner Bestrebung, ihm zu gleichen, und mit beiden seine moralische Bestimmung stand klar vor den Augen seines Geistes; gerade deßwegen, weil er, ohne Beimischung eines sinnlichen, oder mystischen Scheines Alles in Gott dachte, konnte die Wahrheit als Vorbild der göttlichen Weltordnung sein ganzes Gemüth durchdringen und ihm die volle Ueberzeugung geben, daß seine Lehre nicht Menschenwort, sondern Gotteswort sei. Das Ergebniß von dem Allen ist nun, daß die Ueberzeugung Jesu von der Göttlichkeit seiner Sendung zwar, wie iede geistige Gemeinschaft des denkenden Menschen mit dem Schöpfer, auf einem Geheimnisse beruht, welches keine Vernunft gänzlich aufzuklären vermag: daß aber dieses Geheimniß selbst rational, das heißt in der Natur und dem ursprünglichen Verhältnisse des endlichen Geistes zu dem ewigen zu suchen ist; daß eben daher hier weder Schwärmerei, noch Selbsttäuschung befürchtet werden mag, weil unter der Voraussetzung des eignen Glaubens und der eignen Liebe zu Gott (XV, 9 ff.) das Bewußtseyn Christi Vorbild des unsrigen ist (VIII, 19.); und daß folglich, weil nur Wenige, so wie er, wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen (V. 15.), die Erkenntniß des persönlichen und geschichtlichen Christus als Bedingung des göttlichen

Bewußtseyns der wahren Kinder Gottes betrachtet werden muß (XV, 5.).

2. Ernste Blicke Jesu in die Zukunft seiner unerleuchteten Gegner. V. 21—29.

„Abermals sprach Jesus zu ihnen: ich gehe dahin, dann werdet ihr mich suchen und in euren Sünden sterben; denn dahin, wo ich hingehe, könnet ihr nicht hinkommen. Da sagten die Juden: will er sich denn umbringen, weil er spricht, dahin, wohin ich gehe, könnet ihr nicht kommen? Er entgegnete ihnen: ihr gehöret der Niedrigkeit, ich der Höhe an, ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Darum sagte ich euch: ihr werdet in euren Sünden sterben; denn wenn ihr mich nicht für den haltet, der ich bin, werdet ihr in euren Sünden sterben. Da sagten sie weiter: wer bist du denn? Jesus sprach zu ihnen: vor Allem der, als welchen ich mich ausspreche. Vieles hätte ich in Beziehung auf euch zu sagen und über euch zu urtheilen; iezt aber mag es genügen, zu sagen, daß der mich sandte wahrhaftig ist, und daß ich nur das der Welt verkündige, was ich von ihm gehöret habe. Auch diesmal sahen sie nicht ein, daß er von seinem Vater spreche. Da sezte Jesus hinzu: wenn ihr den Menschensohn erhöhet habt, werdet ihr einsehen, daß ich es bin, und nichts für mich selbst beginne, sondern nur das vortrage, was mich mein Vater gelehrt hat. Er, der mich sandte, ist mit mir und läßt mich nicht allein, weil ich immer nur das thue, was ihm wohlgefällt."

Aus dem Beiworte abermals (VIII, 2. 12.) scheint hervorzugehen, daß auch dieser gedankenreiche Abschnitt der Gegenstand einer, wenn schon fortgesezten, doch eigenen und an einem anderen Tage gepflogenen Unterredung war. Eigene Gewißheit und Ueberzeugung theilt sich zwar oft Anderen in der von ihr unzertrennlichen Kraft der Wahrheit mit; diesmal aber war der Gegenstand des vorhergehenden Vortrages zu tief aus dem Inneren Jesu geschöpft, als daß sie ihn deutlich erfaßt und einen merklichen Eindruk von ihm weggenommen hätten. Diese Beobachtung war Jesu nicht entgangen; er wiederholte ihnen daher, was er schon öfter erinnert hatte (VII, 34.), daß er seine Laufbahn bald vollendet haben und dann zwar von ihnen gesucht, aber nicht mehr gefunden, sondern schmerzlich vermißt werden würde. Das war eine eben so ernste, als rührende und verständliche Warnung, weil hingehen und sterben schon in vielen Stellen des A. T. (Hiob X, 21. XVI, 22. 1 Kön. II, 2. Jes. XXIII, 14.) gleichbedeutende Begriffe sind. Die pharisäische Parthei aber bezog das höhnend (V. 22.) auf den schmählichen Vorsaz, sich selbst zu tödten, in welchem Falle sie ihn allerdings in der anderen Welt nicht wiederfinden würde. Denn da der Selbstmord schon bei den Arabern und Römern als ein großes Verbrechen betrachtet wurde, wiesen auch die Juden den Selbstmördern eine eigene Stätte (AG. I, 35. *Josephi* B. J. III, 8. 5. *Virgil.* Aeneid. VI, 484.) der Traurigkeit und Finsterniß in der Unterwelt an, und namentlich hatten die Pharisäer dieses ursprünglich heidnische Philosophem in ihren Lehrbegriff aufgenommen. Diesen Gedanken weißt nun Jesus (V. 23.) als einen ihrer niedrigen Denkart zwar angemessenen, mit seinen höheren Ansichten des Reiches Gottes aber gänzlich unvereinbaren Vorwurf zurük; denn κάτω, תחת, der Syrer ܬܚܬ, ist zwar nicht gleichbedeutend mit κατώτερα μέρη τῆς γῆς Ephes. IV, 9. תחתיות הארץ, die Unterwelt oder Hölle,

ſondern nur ein einfacher Gegenſaz von ἄνω, (der Syrer ܠܥܠ, die Vulgata de superis) in der Antitheſe von de deorsum, dem Höheren und Himmliſchen und dem Niedrigen und Gemeinen. Denn wie ſchon die griechiſchen Weltweiſen lehrten, daß die knechtiſche, von ihren Lüſten beherrſchte Seele des gemeinen Sinnenmenſchen nach dem Tode zur Erde herabſinken werde; ſo unterſcheidet auch Chriſtus das künftige Loos des materiellen Weltmenſchen von dem bevorſtehenden Schikſale des Weiſen und Frommen, der ſich durch Wort und That ſchon iezt zu Gottes heiligen Höhen erhebt (Joh. III, 31. XIV, 2.). Bei dieſer ſinnlichen Denkart ſeiner Zuhörer war es aber unvermeidlich, daß ſie in ihren Sünden (בעונו ימות Ezech. III, 19. XVIII, 26.), das heißt als Knechte des Irrthums und der Sünde aus der Welt gehen und ſich alſo auch zur Welt des Lichtes nicht erheben würden (Joh. III, 20.). Die genaue Verbindung, in welcher dieſe Gemüthsverfaſſung mit dem Unglauben an Jeſum ſtand (V. 24.), iſt nun zwar ſchon einleuchtend, wenn man nach εἶμι das folgende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (V. 18.) ergänzt. Man kann aber auch ὅτι wie V. 25. als das Neutrum von ὅστις (vgl. Luk. X, 35. Joh. II, 5. 1 Kor. XVI, 2. und *Wahlii* clavis N. T. ed. 3. unter d. W.), alſo ὅ τι ἐγώ εἰμι, im Sinne der oben gegebenen Ueberſetzung leſen, um die Stelle vielleicht noch richtiger zu faſſen. Darauf deutet ſchon die ſyriſche Verſion mit den Worten hin: ܕܐܢܐ ܐܢܐ, quod ego ego, daß ich der bin, der ich in Wahrheit nach Gottes Zeugniße bin. Dieſe allerdings noch immer unbeſtimmte Antwort reizte die Neugierde ſeiner Gegner noch mehr zu der abermaligen Frage (V. 25.): nun wer biſt du denn? Hierauf ertheilte ihnen Jeſus die bekannte und durch den unbemeſſenen Zwieſpalt der Ausleger berühmt gewordene Antwort (ebend.). Wir beſchränken uns billig auf unſere eigne Erklärung. Die zweifelhafte Frage, ob es im Griechiſchen einen abſoluten Ac-

cuſativ gebe, wie einen Genitiv, einen Ablativ im Lateiniſchen, einen ſolchen Nominativ im Franzöſiſchen und leider iezt auch in unſerer Mutterſprache, wollen wir vor der Hand factiſch durch Berufung auf AG. X, 36. beiahen, weil ſich dieſe Stelle kaum anders erklären läßt, als durch κατὰ τὸν λόγον, quod attinet ad verbum, in welchem Falle dann der Nachſaz mit οὗτος von ſelbſt hervortritt. Mit den Worten τὴν ἀρχήν, oder ἀρχήν ohne Artikel (ſ. Wetſtein) verhält es ſich eben ſo; ſie haben, wie der genannte Herausgeber und Ausleger des N. T. gezeigt hat, die adverbielle Bedeutung von quod attinet ad principium. Nun bezieht ſich aber iedes Princip als Primat entweder auf die Zeit, oder auf Gegenſtände in derſelben und ihre Begriffe. Im erſten Falle ſteht τὴν ἀρχήν dem νῦν entgegen und heißt bei Griechen und Helleniſten anfänglich (ἐξ ἀρχῆς XVI, 4.), oder urſprünglich; im zweiten Falle aber verwandelt ſich dieſe formelle Bedeutung in die materielle, oder reale und heißt hauptſächlich, mit einem Worte, vorzugsweiſe, vor Allem. In dieſem lezten Sinne kommt das der ἀρχή vollkommen entſprechende רֵאשׁ bei den Talmudiſten häufig als ein Relatum von סוף, finis vor, und zwar alſo, daß das erſte Wort die quaestio primaria, das andere aber die secundaria bezeichnet (ſ. Lightfoot und Schöttgen zu u. St.). Die Antwort Jeſu iſt demnach folgende: der Hauptſache nach der, als der ich iezt zu euch ſpreche, nemlich der Menſchenſohn (V. 28.), oder das Licht der Welt (V. 12.). Den Grund dieſer noch immer dunklen Erklärung (XII, 34.) giebt nun (VIII, 26.) Jeſus ſelbſt an: „ich hätte hierüber Vieles in Rükſicht auf euch ſelbſt und euren Unglauben (V. 24.) an dieſe meſſianiſche Form zu ſprechen und zu beurtheilen; aber ich wiederhole iezt nur das, was ich kürzlich zu euch geſprochen habe (V. 18.), daß der Vater ſelbſt der wahrhaftige Zeuge dieſer meiner göttlichen Sendung iſt.“ Leider

faßten seine Zuhörer auch diese Wendung nicht (V. 27.); er erinnert (V. 21.) sie daher an seinen bevorstehenden Kreuzestod (Joh. III, 14. XII, 32.) und spricht zugleich die volle Zuversicht aus (V. 29.), daß der Vater ihn auch hier nicht verlassen werde, weil er überall und auch auf diesem blutigen Dornenpfade nur das vor Augen habe, was ihm wohlgefällt. Dadurch wurde auch die unwürdige Frage seiner Gegner, ob er sich etwa selbst entleiben wolle, eben so großmüthig, als schlagend abgeworfen. Auch der sonst hellblickende Salvador würde sich in seinem Leben Jesu der ganz unbemessenen Bemerkung enthalten haben, daß Christus nicht genug habe eilen können, sich in das Grab zu stürzen, wenn sein Biograph den Schluß unseres Abschnittes in seinem reinen und erhabenen Sinne hätte auffassen wollen.

3. Die Verwandtschaft der Wahrheit und Freiheit, des Irrthums und der Knechtschaft. V. 30—59.

Die Wärme und Innigkeit, mit welcher Jesus sprach, hatte ihm die Herzen Vieler gewonnen, welche näher an ihn herantraten, während die zahlreichere Parthei seiner Gegner ihre Stellung behauptete, einen weiteren Kreis bildete und seinen Vortrag nach ihren Ansichten beurtheilte. Jesus wendet sich daher abwechselnd an beide und schließt dann mit einer Geisteserhebung, welche seine Gegner mit einer gewaltthätigen Drohung erwiederten. Das sind die drei Unterabtheilungen, in welche dieser Epilog zerfällt.

„Durch diesen Vortrag hatte Jesus den Beifall Vieler unter seinen Zuhörern gewonnen. Diese glaubig gewordene Juden nun redete Jesus also an: wenn ihr in meinem Worte beharret, werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen. Da hielten ihm die Uebrigen ein: wir sind Abrahams Nachkommen

und waren niemals Anderen dienstbar, wie kannst du nun sagen: ihr werdet frei werden? Hierauf sprach Jesus: wahrhaftig versichere ich euch, wer die Sünde vollbringt ist der Sünde Knecht. Der Knecht bleibt nicht immer in seinem Hause, der Sohn aber bleibt immer da. Wenn euch nun der Sohn befreiet, so werdet ihr wahrhaftig frei werden. Ich weiß wohl, daß ihr Abrahams Nachkommen seid; dennoch trachtet ihr mir nach dem Leben, weil mein Wort bei euch nicht Raum gewinnt. Ich spreche das aus, was ich von meinem Vater gelernt habe, ihr aber vollbringet das, was ihr von eurem Vater gelernt habt (V. 30—38.)."

Die Beharrlichkeit in dem Worte (V. 32.), welche Jesus seinen Freunden empfiehlt, ist nicht von einzelnen seiner Sprüche, oder Lehren, sondern von dem Inbegriffe derselben, der Weihe (χρίσμα 1 Joh. II, 27.), dem religiösen Bewußtseyn Gottes, wie es von Christo gefaßt und in Wort und Lehre dargestellt worden war (V. 38.), zu verstehen, also von der in dem Glaubigen lebendig gewordenen Idee Gottes, in welcher der Keim aller einzelnen Religionsbegriffe verborgen liegt. Der sinnlich und niedrig (κάτω V. 23.) denkende Mensch kann sich zwar einzelner thatsächlicher, oder dialektisch und synthetisch nach den Regeln des gemeinen Menschenverstandes verbundener Wahrheiten bemächtigen, aber niemals der göttlichen Idee, welche der Inbegriff des Wortes und aller Wahrheit ist (XVII, 17.), weil er sich zu dieser höheren Ansicht der Vernunft (ἄνω ebend.) noch nicht erhoben hat. Die sittliche Freiheit kann aber nur eine Frucht dieser höheren Wahrheit seyn (V. 32.); denn der Irrthum, welcher die böse Lust erzeugt (Epheſ. IV, 22.), ist in iedem Falle Befangenheit, also Knechtschaft des Geistes, welche den Wandel in der Finsterniß (Matth. VI, 22 f.) zur nothwendigen Folge hat. Die Tugend

Christi fängt daher nicht mit der Liebe, welche selbst erst der Erleuchtung bedarf, sondern mit der Wahrheit (Joh. III, 21.) an, weil ohne sie keine sittliche Festigkeit des Willens gedacht werden kann. Das leuchtete nun der pharisäischen Parthei nicht ein, welche sich, die politische Freiheit mit der moralischen verwechselnd, auf den langjährigen Besiz der erstern (V. 33.) berief, die doch im Exil und unter dem syrischen Antiochus bedrängt genug war. Diesen Einwurf wieß Jesus durch die Erinnerung an die sittliche Knechtschaft seiner jüdischen Zeitgenossen zurük (V. 34.), indem er mit Recht bemerkte, daß die Herrschaft des Irrglaubens und Wahnes von selbst die Herrschaft der Sünde erzeuge (2 Petr. II, 19.). Damit verband er die durchaus treffende Hinweisung auf den hebräischen Knecht (2 Mos. XXI, 2 ff.), welcher im sechsten Jahre zwar seine politische Freiheit wieder gewann, aber die sittliche nicht, weil er sie durch die bloße Entlassung aus dem häuslichen Dienste gar nicht erhalten konnte. Der Sohn hingegen, welcher in dem Besitze beider war, wurde nie entlassen, und es konnte folglich auch Jesus, als Sohn und Gesandter Gottes, die wahre und bleibende Freiheit denen gewähren (V. 36.), die sich von ihm erleuchten und bessern ließen. Er kommt daher noch einmal auf seine vollkommene Gotteskenntniß (V. 38. ἑώρακα Matth. XI, 27. ἐπιγινώσκω) zurük, von deren Mittheilung allein die wahre Freiheit seiner Freunde abhängen werde (V. 31.).

Gewährt nnn, wie sich das nicht bezweifeln läßt, „die Wahrheit in dem Worte Christi dem Menschen diese Freiheit von Irrthum und Sünde, oder die Erlösung (Lücke's Commentar II, 319.)"; so kann man sich auch der Frage kaum entziehen, ob nicht die griechischen und römischen Philosophen dasselbe (Wetstein zu V. 32.) und fast mit denselben Worten gelehrt haben? Zeno, Diogenes, Antisthenes, Plato, Epiktet, Arrian, Seneca, Antonin behaupten einmüthig: nur in der Weisheit

und Wahrheit finde sich die eigentliche Freiheit; ieder Weise sei frei und ieder unvernünftige Mensch ein Knecht; nur der Weise sei ein König; diese Freiheit komme von Gott, und nur der, welcher sie besitze, könne wirklich tugendhaft seyn. Es würde eine beklagenswerthe Engherzigkeit verrathen, wenn man das läugnen, oder die persönliche Würde dieser edlen Männer antasten wollte; Jesus selbst würde sie freundlich bewillkommnet haben, weil er höher stand, als sie und wir. Nicht darinnen besteht die Göttlichkeit des Berufes Jesu, daß er allein den Vater und die Wahrheiten seiner Heilsordnung erkannt habe, denn sonst könnte man auch wohl versucht werden, zu glauben, Gottes Sonne sei anders über Jerusalem und Kapernaum, und wieder anders über Athen und Rom aufgegangen; sondern darinnen, daß er dem ewigen Lichte der Wahrheit näher stand, sie mit größerer Sicherheit und Ueberzeugung vorgetragen, durch Lehre und That bewährt und durch seine heilige Persönlichkeit den Herzen der Menschen näher gebracht hat. Nichts steht mit dem Geiste Jesu in größerem Widerspruche, als pharisäischer Separatism und pharisäische Aengstlichkeit; es sind nicht Alle frei, die ihrer Fesseln spotten.

4. Die Feinde Jesu als Satanskinder. V. 39—48.

„Hierauf antworteten sie ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sprach zu ihnen: wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so würdet ihr auch seine Werke vollbringen. Nun aber suchet ihr mich umzubringen, einen Mann, der euch die Wahrheit vortrug, die ich von Gott vernahm; das würde Abraham niemals gethan haben. Ihr vollbringt also die Werke eures Vaters? Sagten sie ihm: wir sind nicht als uneheliche Nachkommen geboren, sondern haben einen Vater, Gott. Er-

wiederte ihnen Jesus: wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben, denn ich komme von ihm ausgehend, nicht aus eignem Entschluße, sondern als sein Gesandter. Warum erkennet ihr nun meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht vernehmen könnet. Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel und wollt nur das vollbringen, was er begehrt. Er war ein Menschenmörder vom Anfange und ist der Wahrheit niemals treu geblieben, weil in ihm keine Wahrheit ist. Wenn er die Lüge ausspricht, spricht er von seinem Eigenthume; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben. Mir aber glaubet ihr nicht, weil ich die Wahrheit rede. Wer unter euch kann mich eines Irrthums überführen? Spreche ich aber die Wahrheit, warum glaubet ihr mir nicht? Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort; ihr aber höret es nicht, weil ihr nicht aus Gott seid."

Dieser Abschnitt hat für uns etwas Unerfreuliches, wenn wir an ihm eine gewisse Breite, einen dualistischen Dogmatism und wohl gar eine moralisch verletzende Strenge und Härte finden. Indessen würden wir uns kaum versucht fühlen, also zu urtheilen, wenn wir bemerken, daß die pharisäische Parthei Jesum durch ihre geflissentlich ausweichende Antworten von Stufe zu Stufe gerade auf diese zarte Puncte hingeführet hat. Zuvor war nur von einem göttlichen und ungöttlichen Vater die Rede (V. 38.); dieser Erinnerung wichen die Gegner Jesu aus, indem sie die moralische Kindschaft mit der physischen verwechselten und sich auf ihre Abkunft von Abraham beriefen (V. 39.). Dieses sophistische Spiel mit Begriffen wieß Jesus zurük, indem er ihnen bemerklich machte, daß er nicht von abrahamitischer Verwandtschaft des Blutes, sondern des Geistes und Herzens spreche und also einen anderen Vater

als ihr eigentliches Vorbild im Sinne habe (V. 39—41.). Nun fühlten sie sich gedrängt, beschuldigten ihn aber boshafter Weise einer Anspielung auf ihre Verwandtschaft mit Abraham durch die Hagar (Galat. IV, 25.), und bekannten sich endlich zu ihrer unläugbaren Kindschaft Gottes, als ihres rechten Vaters (Jes. LXIII, 16. LXIV, 8.). Jezt konnte sie auch Jesus nicht länger schonen, sondern zeigte ihnen, daß sie auch in dieser evasiven und doppelzüngigen Antwort Gott ihren Schöpfer mit dem Vater, Gesezgeber und Richter verwechselten, von dem sie sich durch ihre Halsstarrigkeit (AG. VII, 51.) und meuchelmörderischen Entwürfe gänzlich losgesagt hätten. Der bisher nur aus der Ferne drohende Sturm brach nun plözlich über ihre Häupter ein, indem ihnen Jesus ohne Nachsicht erklärte, daß ihr moralischer Vater der Teufel sei, den sie selbst als den Urheber der bösen Begierde (יצר רע Epheſ. VI, 11 f.) betrachteten und mit dem ihre eigene Begierde vollkommen übereinstimme (V. 44.). Er sei der böse Geist, der seine Würde nicht behauptet habe (2 Petr. II, 4.); durch seine Lüge habe er die Sünde und den Tod in die Welt gebracht (Röm. V, 12 f.); noch immer treibe er sein Werk unter den Kindern des Unglaubens (Epheſ. II, 2.) und halte auch sie, die Pharisäer, ab, auf die Stimme der göttlichen Wahrheit zu hören (V. 45.). Ihm, Jesu selbst könne Niemand eine Sünde des Betrugs, der Lüge und des Irrthums (1 Petr. II, 22.) vorwerfen; er habe immer nur die reine Wahrheit vorgetragen und sei auch immer von denen gern gehört und vernommen worden, welche für die Wahrheit des göttlichen Wortes Sinn und Empfänglichkeit hätten (V. 46. vgl. Joh. XVIII, 37.). An ihnen, seinen Gegnern, habe er leider immer das Gegentheil wahrgenommen, und darum müsse er ihnen auch einen göttlichen Sinn, oder die kindliche Gemeinschaft mit dem Vater bestimmt absprechen (V. 47.). Durch diese Ansicht, die wir für keine homiletische, sondern

rein hermeneutiſche Paraphraſe halten, verliert dieſe Rede den Charakter der Invective, den ihr ein weicher äſthetiſcher Sinn bisweilen aneignen will. Der Menſch als Knecht der Sünde im Wechſel des moraliſchen Antagonism ſeiner Natur (Röm. VI, 16.) bedarf ſogar fortdauernd einer ſo tief eindringenden und erſchütternden Anſprache im Sinne und Geiſte Jeſu. Nur darf bei dieſen und ähnlichen Stellen (Luk. X, 18. Epheſ. VI, 18. 1 Petr. V, 8.) die ökonomiſche Lehrart Jeſu und das vorübergehende Verhältniß ſeines Unterrichtes zu dem chaldäiſch-jüdiſchen Dualism ſeiner Zeit nicht überſehen werden, weil man ſich ſonſt durch eine falſche Methode in Widerſprüche mit der Wahrheit des Evangeliums ſelbſt verwickelt.

5. Jeſus iſt früher, als Abraham. V. 48—59.

„Da erwiederten ihm die Juden: ſagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter und beſeſſen biſt? Jeſus antwortete: ich bin nicht beſeſſen, ſondern ehre meinen Vater und ihr ſchmähet mich. Ich ſuche nicht meinen Ruhm; es iſt ſchon Einer, der ihn ſucht und mich richtet. In Wahrheit ſage ich: wer mein Wort hält wird den Tod nimmermehr ſehen. Entgegneten ihm die Juden: nun erkennen wir in dir Alle einen Beſeſſenen; ſtarb doch Abraham und die Propheten, du aber ſprichſt: wer mein Wort hält wird nimmermehr den Tod ſchmecken. Biſt du größer, als unſer Vater Abraham, welcher wie die Propheten ſtarb: was machſt du aus dir? Jeſus erwiederte: wenn ich mich ſelbſt rühmend erheben wollte, würde das allerdings eine eitle Anmaßung ſeyn. Aber dieſen Ruhm verleiht mir mein Vater ſelbſt, den ihr für euren Gott haltet,

ohne ihn zu kennen; ich aber kenne ihn, und wenn ich sagen wollte, daß ich ihn nicht kenne, würde ich, euch ähnlich, ein Lügner seyn, denn ich kenne ihn und halte sein Wort. Abraham, euer Vater, wünschte sehnlich meinen Tag zu sehen und sah ihn freudig. Da sprachen die Juden zu ihm: noch hast du nicht funfzig Jahre erreicht und willst Abraham gesehen haben? Sprach Jesus zu ihnen: ehe Abraham wurde bin ich. Da huben sie Steine auf, sie auf ihn zu werfen; er aber verbarg sich vor ihnen und gieng aus dem Tempel hinweg."

Lang zurükgehaltene Erbitterung und steigender Enthusiasmus des aufgeregten Selbstbewußtseyns begegnen sich am Schlusse dieses Dialoges mit einer Gewalt, die einen heftigen Ausbruch vorhersehen läßt. Die Pharisäer erklären Jesum für besessen (V. 48. vgl. Matth. XII, 24.), wie Festus den begeisterten Paulus einen Rasenden nennt (AG. XXVI, 24.); das wird aus den vorhergehenden Gegensätzen begreiflich. Jesus weißt diesen Vorwurf mit Würde zurük (V. 49 f.), und auch das ist aus seinen früheren Aeusserungen (V, 30 f. VII, 18.) erklärbar. Sogar der Zusaz, daß der Glaube an ihn und die damit verbundene Gemüthsverfassung die Todesfurcht verschwinden lasse, ist nur eine Wiederholung bekannter Aussprüche Jesu (V, 24. X, 28. XI, 25.) und hätte seinen Gegnern nicht auffallen sollen. Die Pharisäer aber wichen mit ihrer gewohnten Duplicität der Kraft dieses Argumentes aus; sie legten den Worten Jesu die Verheißung einer physischen Unsterblichkeit unter, die ihm gar nicht in den Sinn gekommen war, und leiteten hieraus die Folgerung ab, daß seine Zusagen nicht nur an sich trüglich seien, sondern auch die Anmaßung verriethen, größer als Abraham seyn zu wollen (V. 52 f.). Hierauf entgegnete nun Jesus: er für seine Person habe sich einer solchen

Würde niemals gerühmt; es sei das Gottes Sache, wie er die Menschen in seinem Reiche stellen wolle; er würde also den Vater und seine Rathschlüße verkennen, wenn er läugnen wolle, daß sein Beruf höher und umfassender sei, als die auf seine nächste Zukunft vorbereitende Stellung Abrahams (V. 54 u. 55.). Hieran knüpfte sich nun das bedeutungsvolle Wort (V. 56.): Abraham wünschte sehnlich meinen Tag zu sehen und sah ihn freudig. Das konnte Jesus mit Recht sagen, weil es der Geschichte des Erzvaters, den ihm von Gott gewordenen Verheißungen (1 Mos. XVII, 6 ff.) und den eignen Ansichten Jesu von den Wünschen der Vorwelt (Matth. XIII, 17.) gemäß war. Was in dieser Stelle ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ist, drükt in der unsrigen ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ (der Syrer ܡܣܘܡܝܢ ܗܘܐ ܕܢܚܙܐ gestiebat videre) aus, so wie εἶδε καὶ ἐχάρη unbezweifelt für εἶδε χαίρων, oder μετὰ χαρᾶς steht. Abraham sah also, wie der König Usias in der Vision (Jes. VI, 1.), oder Scipio im Traume bei Cicero, auf die Erscheinung Jesu als Heiland der Welt hinaus; auch David als Seher (εἰδώς AG. II, 30.) heißt der vorhersehende (προϊδών V. 31. oder πόῤῥωθεν ἰδών Hebr. XI, 13.), und selbst bei den Römern wird videre häufig für prospicere gebraucht (Wetstein zu u. St.). So heißt es in einer Stelle des Talmud: als Gott dem Adam die künftigen Geschlechter zeigte und auf den R. Akiba kam, freute sich Adam, und als er seinen (gewaltsamen) Tod sah, betrübte er sich (*Sanhedrin* c. 3.). Die Pharisäer verdrehten hierauf die Worte Jesu abermals durch die spöttische Bemerkung, wie doch ein Mann, der nicht einmal funfzig Jahre zähle, den Abraham gesehen haben könne, woran er sichtbar gar nicht gedacht hatte. Die Antwort war erhaben: ehe Abraham wurde, bin ich. Γενέσθαι, ܢܗܘܐ, fiebat, steht dem folgenden εἰμι, ܐܢܐ ܐܝܬܝ, ego sum, gegenüber: „gesehen habe ich den Abraham zwar nicht, aber

ehe er zur Erscheinung kam, war ich schon". Da er kurz vorher gesagt hatte, der Vater suche seinen Ruhm und werde sein Richter seyn (V. 50 und 54.), und an einem anderen Orte erklärt, er habe diesen ihn verherrlichenden Ruhm schon vor der Weltschöpfung gehabt (XVII, 5.); so ist es aus dem Zusammenhange klar, daß er von einer idealen Herrlichkeit und einem idealen Seyn in Gott spricht, der auch uns in ihm schon von ieher geliebt und erwählet hat (Joh. III, 16. Ephes. I, 4.). Wie der Menschensohn (Dan. VII, 13.) früher ist, als alle Engel, will er sagen, so bin ich früher, als Abraham. Das hielten die Sanhedristen für eine offenbare Blasphemie (Matth. XXVI, 65.); sie griffen nach den naheliegenden Steinen (V. 59.), in der unläugbaren Absicht einer tumultuarischen Steinigung (AG. XIV, 14.) Jesu; aber ehe es noch zu dieser gewaltthätigen Vertreibung aus dem Tempel kam, zog er sich selbst unter die Zuhörer zurük und entkam für diesmal.

Bruno Bauer bemerkt von dieser Präexistenz Jesu Folgendes. „Nimmermehr dürfen wir ihm eine solche Anschauung beimessen, wir würden sonst in sein Selbstbewußtseyn die äusserste Schwärmerei verlegen. Im Geiste der späteren Gemeinde konnte sich erst diese bestimmte Anschauung bilden; denn nun war es etwas Anderes, wenn der Glaube den Herrn in ewiger vorgeschichtlicher Existenz und als den wirksamen Inhalt der früheren, geschichtlichen Offenbarungen anschaute (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840. S. 285.)." Eine solche Gemeinde mögte wohl vor Clemens von Alexandrien, oder Origenes kaum zu finden seyn, und damals stand unser Evangelist schon in verdientem und wohlbegründetem Ansehen. Dafür dürfte allerdings die Anknüpfung des empirischen, oder wirklichen Bewußtseyns Jesu an ein persönliches Daseyn vor Abraham von dem Verdachte der Schwärmerei kaum befreit werden

können. Aber wenn Gott alle seine Werke von Ewigkeit her kennet und wir göttlichen Geschlechtes sind, wie die Schrift lehret, so können auch wir dem Geiste nach ein ideales Seyn vor der räumlichen Schöpfung ansprechen, ohne zu träumen, oder an eine wirkliche Existenz zu denken. Das konnte Jesus noch viel mehr, weil er sich mit tiefen Meditationen über den Ursprung und Endzwek seines geistigen Daseyns beschäftigt und ebendaher auch den Himmel wiederholt als seinen ursprünglichen Wohnsiz bezeichnet hatte (III, 13. VIII, 14.). Daß er zur Wiedererfassung der göttlichen Offenbarung und Wahrheit berufen sei, war ihm gewiß; er hatte die jüdische Religion in ihren gesezlichen, prophetischen und messianischen Formen kennen gelernt; unter den lezteren Typen war ihm der des danielischen Menschensohnes als der einzig würdige und den Absichten Gottes angemessenste erschienen. Ist es nun nicht psychologisch begreiflich, wenn dieser Menschensohn, der für ihn als gebornen Israeliten selbst nur eine biblische Idee seyn konnte, auch für ihn und durch ihn eine Wirklichkeit wird; wenn sein wirkliches Bewußtseyn in iener Idee aufgeht und mit ihr allmählig eine Person wird; wenn endlich diese ganze Personification sich über alles räumliche Seyn, also auch über Abraham erhebt und er als Weltheiland, eine höhere Herrlichkeit vor Augen hat, als sie dem auf seinen Beruf nur vorbereitenden Erzvater beschieden war? Das wird auch dem Dogmatiker Vieles zu denken geben, von dem wir iezt absehen, weil wir die Schranken der Geschichte nicht überschreiten dürfen. Je reiner und tiefer das Selbstbewußtseyn des Menschen ist, desto lebendiger kann in ihm das Bewußtseyn Gottes werden, bis die Zeit vor ihm verschwindet und nur die Theilnahme an der göttlichen Natur seine Seele erfüllt.

Sechs und funfzigstes Kapitel.

Natürlichwunderbare Heilung eines Blindgebornen.

Johan. IX, 1—34.

Ob nicht schon dieser Titel einen argen Widerspruch enthält? Epiktet sagt: in der Meinung, aber nicht in der Sache, welcher die Meinung unterliegt. Philippus sagt: komm und siehe! Es wäre nicht die erste unnatürliche Verblendung, welche die wundervolle Natur geheilt hat. Das ist aber nur auf einem Wege möglich, welcher drei kurze Stationen hat: Bericht, Erklärung und eigenes gesundes Urtheil

„Im Vorübergehen sah er einen Blinden von Geburt. Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser, oder seine Eltern, daß er blind geboren ist? Jesus antwortete: weder er hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern daß Gottes Werke an ihm offenbar werden. Ich muß die Werke dessen, der mich sandte, vollbringen, weil es Tag ist; es kommt die Nacht, wo Niemand wirken kann. Solang ich in der Welt seyn mag bin ich das Licht der Welt. Hierauf spukte er auf den Boden, erweichte ihn durch den Speichel zu einem Thon, salbte mit ihm die Augen des Blinden und sprach zu ihm: wasche dich sofort in dem Teiche Siloam, welcher nach seinem Geheimsinne einen Gesandten bezeichnet! Sofort wusch er sich und gieng sehend davon. Da sagten seine Nachbarn und die ihn vorher gesehen hatten, als er noch bettelte: ist das nicht der Bettler, der am Wege saß? Einige sagten: er ist es. Andere: er ist ihm ähnlich. Er selbst aber

ſagte: ich bin es. Jene fuhren fort, zu fragen: wie ſind dir denn die Augen geöfnet worden? Er gab ihnen die Antwort: ein Mann mit Namen Jeſus machte eine weiche Maſſe, beſtrich mir die Augen damit und befahl mir, an den Teich Siloam zu gehen und mich zu waſchen. Als ich mich nun gewaſchen hatte, bekam ich mein Geſicht wieder. Sie ſagten ihm: wo iſt denn Jener? Er ſprach: das weiß ich nicht."

Nach dem erſten Verſe dieſes Kapitels muß man annehmen, daß Jeſus an einem der folgenden Tage von Bethanien in die Hauptſtadt zurükkehrte und in der Nähe des Tempels einen ſtationnären Bettler (AG. III, 2.) fand, der mit dem gewohnten Spruche (זכי בי; verdiene dir an mir einen Gotteslohn) um ein Almoſen bat. Wie der von Petrus geheilte Bettler ſich für lahmgeboren (ἐκ κοιλίας μητρός) ausgab, ſo kündigte ſich auch der gegenwärtige als blindgeboren an (τ. ἐκ γενετῆς V. 1., caecigenus bei *Lucretius* II, 742., τυφλογενής). Solche Blindgeborne bezeichnet ſchon Galen als unheilbar, was freilich nach dem gegenwärtigen Zuſtande der Heilkunde nur von denen behauptet wird, welche mit weſentlichen Fehlern der Augen zur Welt kommen. Mehrere Kirchenväter nahmen daher, um das Wunder gegen iede Einwendung ſicher zu ſtellen, an, Jeſus habe dem Blinden, wie Gott den erſten Menſchen aus Thonerde ſchuf, aus Teig neue Augen (formatio oculorum e sputo) gebildet (δημιουργὰ ὀφθαλμῶν), wie das namentlich von Cyprian und Chryſoſtomus, unter den proteſtantiſchen Auslegern aber noch von Beza geſchah. Dieſe Ueberſpannung des Wunderglaubens wird aber durch den Thatbeſtand der Heilung (V. 25.) widerlegt, welchen der Evangeliſt ſelbſt darauf beſchränkt, daß der Bettler blind war und ſehend wurde. Als Hypotheſe würde daher an ſich ſchon die Meinung etwas für ſich haben, daß der Blinde ſich im

Interesse seiner Tempelstation für blindgeboren ausgab, und daß er das sogar in gutem Glauben sagen konnte, weil man die in Aegypten und Palästina einheimischen und bei schlechter Diät herrschend gewordenen Ophthalmien gar wohl für ein Erblinden von Kindheit an halten konnte. Es muß aber überdies vorläufig bemerkt werden, daß Johannes selbst wiederholt von einem Wiedersehen (ἀναβλέπειν, visum recuperare, V. 11. 14. 18.) spricht, welche Bedeutung schon Heumann als Grammatiker bei diesen Stellen in Anspruch nimmt, wie denn der Syrer überall أعيني ليلاذ حلف, visus restitutus est mihi hat. Erst die Vulgata hat durch ihr peremtorisches abii, lavi et video die gemeinen Leser von der grammatischen Bahn abgelenkt. Die Stelle des Pausanias (Messenica l. IV. p. 240. ed. Hanov.), wo von dem Ophioneus gesagt wird, τοῦτον τὸν ἐκ γενετῆς τυφλὸν ἀναβλέψαι, kann schon darum nicht das Sehen eines Blindgebornen bezeichnen, weil es ebendaselbst heißt, er habe nach einem heftigen Kopfwehe sein Gesicht wieder erhalten und es nach einem neuen Anfall abermals verloren. Bei dem Anblicke dieses Bettlers traten nun die Schüler Jesu mit der wunderlichen Frage hervor: ob das Schikſal dieses Mannes eine Folge seiner eignen, oder der Sünde seiner Eltern sei (V. 2.)? Die lezte Ansicht erklärte sich aus dem mosaischen Gesetze (2. B. XXXIV, 7.) hinreichend. Aber auch die erste ist entweder aus der jüdischen Seelenwanderungslehre (Matth. XIV, 2. XVI, 14.) nachzuweisen, welche Josephus in zwei entscheidenden Stellen verbürgt; oder aus der Präexistenz der Kinderseelen in der unsichtbaren Welt (עוֹלָם הַבָּא); oder aus der Meinung, daß die Kinder schon im Mutterleibe sündigen (Hos. XII, 4). In iedem Falle deutet die Frage der Jünger auf einen sehr niedrigen Standpunct der damaligen Theologie und Psychologie hin. Jesus, der indessen den Blinden beobachtet und einen Entschluß über ihn

gefaßt zu haben ſcheint, weißt beide Fragen als ungereimt zurük (V. 3.) und bemerkt dafür: Gott habe das zugelaſſen, daß eine Gottes würdige That (III, 21. ἔργον ἐν θεῷ εἰργάσμενον) an dem Blinden vollbracht werde. Die Reflexion iſt mehr eventuell, als ſtreng teleologiſch, aber in den Reden Jeſu nicht ſelten (Matth. X, 34.); er wollte im Voraus bemerken, daß der Blinde ein moraliſches Zeichen der Zeit in Beziehung auf die Phariſäer (V. 39.) werden ſolle. War das der Sinn der Worte Jeſu, was man kaum bezweifeln kann, ſo muß man auch, wie das immer von ihm geſchah, die moraliſche Anſicht des Wunders höher ſtellen, als die phyſiologiſche und die Handlung als ein Ganzes betrachten, welches auch im Einzelnen genau überlegt und bemeſſen war. Ich darf, fuhr er fort (V. 4 f.), vor dieſem Blinden nicht unthätig vorübergehen, ſondern muß die noch wenigen Tage meines Lebens benützen, um ſo zu wirken und zu handeln, wie es eines Lehrers der Weltreligion würdig iſt. Abermals eine Erhebung des didaktiſchen Endzweckes der bevorſtehenden Handlung über den thaumaturgiſchen, wie das Jeſus immer zu thun pflegte. Er ſpukt, der Natur der Sache gemäß mit einer angemeſſenen Beharrlichkeit, auf den thonartigen Boden, bildet daraus eine weiche Maſſe, beſalbt damit, nicht die Augen, ſondern Augenlider des Blinden und gebietet ihm, ſich in dem Teiche Siloah zu waſchen (V. 6 f.). Anzunehmen, daß ihn ein Führer nach dem Teiche begleitet und die Abwaſchung des Speichelteiges beſorgt habe, wäre eine willkührliche Vorausſetzung; der Bericht des Evangeliſten ſagt nur, er ſei hingegangen und habe das Alles ſelbſt vollbracht. Gewiß würden ſonſt die Sanhedriſten ſtatt der Eltern vor Allem ſeinen Führer (V. 18.) vorgeladen und verhört haben. Für das Auflegen der Maſſe auf den Rand der Augen, und nicht für die Bedeckung der Augen, ſpricht der Text in iedem Falle; das

wird kein gewissenhafter Ausleger übersehen. Aber warum schlägt doch Jesus gerade diesen beschwerlichen Weg zur Heilung des Blinden ein? Wollte er seine eigne That entwundern, oder eine zauberische Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen durch den Erfolg seiner Handlung anschaulich machen? Denkt man sich das Wunder als eine Großthat aus unmittelbar göttlicher Causalität, so hat Jesus allerdings seine Heilung entwundert, denn die Teigmasse und das kalte Heilwasser von Siloah stellen sich unleugbar zwischen Erblindung und Sehen und heben die unmittelbare göttliche Einwirkung auf. Damit fällt aber nur der scholastische Begriff, nicht aber das Wunder selbst, welches in dem Vorhersehen Jesu, und in seiner Zuversicht auf den Beistand Gottes bei einer merkwürdigen Handlung und ihrer heiligen Abzweckung bestand. Eine Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen aber, versteht sich mit den erforderlichen Uebergängen, findet sich in ieder Welterscheinung, weil ieder mittelbaren Causalität in der Natur ein ewiges Tragen der Substanzen und ihrer Kräfte von einer Urmacht zu Grunde liegt; daher Kant mit Recht erinnert, iede Farbenmischung einer sich entfaltenden Blume deute zulezt auf eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Macht und Weisheit hin. Unser Wunderbegriff unterscheidet sich daher von dem gemeinen dogmatischen nur durch das unverlezbare Gesez der Continuität in der äusseren Natur, das heißt durch die Einheit und Ordnung des göttlichen Waltens, während eine scholastische Metaphysik diesen Zusammenhang anthropomorphisch zerreißt und den weisen und heiligen Weltregierer seine unwandelbaren Gesetze willkührlich verletzen läßt. Die weiche Teigmasse auf den Augenlidern des Blinden und das Wasser des Siloah sind daher unläugbare Mittel, welcher sich Jesus zur Förderung seiner Absicht bedient, wodurch eine höhere dynamische

Leitung nach phyſiſchen, pſychologiſchen und moraliſchen Geſetzen keineswegs ausgeſchloſſen wird. Der Gebrauch von erweichenden Kollyrien bei entzündlichen Ophthalmien unter Juden, Griechen und Römern hat bereits Bartholin und Wetſtein nachgewieſen. Wir ſetzen nur eine ausführliche Abhandlung hierüber bei Celſus (de medicina l. VI. c. 6.) und namentlich die Stelle (num. 16.) hinzu, wo Kataplaſmen aus Mehl in kaltem Waſſer bereitet als ein Hauptmittel gegen ſchwere Augenkrankheiten empfohlen werden. Von dem Teiche Siloah aber ſagt Robinſon (II, 155.), ſein Waſſer werde noch iezt von den Einwohnern gebraucht, „um ſich gegen Blindheit und Augenentzündung zu ſchützen". Die Worte (V. 7. ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος, alſo שְׁלוּחַ für שִׁלֹּחַ) fehlen zwar auch bei dem Syrer, dem ſie ohne Zweifel anſtößig waren. Er vergaß aber, daß dieſe Bemerkung keine Ueberſetzung, ſondern eine kabbaliſtiſche Deutung (ἑρμηνεία) des Wortes ſeyn ſollte, zu welcher eine bloße Alliteration hinreichte, wie bei der Verwandelung von בצר Jeſ. XI, 1. in נצרי Matth. II, 23., oder Βεελζεβούβ in Βεελζεβούλ Matth. XII, 23., oder בעור 4 Moſ. XXII, 5. in בּשׂר, Βοσόρ 2 Petr. II, 5. Dergleichen kabbaliſtiſche Witze finden ſich in den talmudiſchen Schriften häufig und reichen alſo keineswegs hin, eine geſunde Stelle als kranke Gloſſe zu verdächtigen. In der That bewies ſich auch der geheimnißvolle Siloah diesmal als einen Boten des Herrn: denn der Blinde „gieng hin, wuſch ſich und kehrte ſehend heim (V. 7.)". Das iſt gewiß wunderbar (θαυμαστόν V. 30.) für Jeden, welcher die Handlung Jeſu teleologiſch und im genauen Zuſammenhange aller vorhergehenden Ereigniſſe betrachtet. Aber widernatürlich, übernatürlich, oder unnatürlich war ſie keineswegs, weil dem Sehendwerden das Wort Jeſu, das Kollyrium, die Kraft des friſchen Heilwaſſers, und, was man nicht vergeſſen darf, das Vertrauen des Leidenden ſelbſt

vorangieng. Pauſanias in der oben angeführten Stelle ſagt von dem angeblich blindgebornen Ophiogeneus: „wunderbarer Weiſe — ergriff ihn ein heftiges Kopfweh und er erhielt ſein Geſicht wieder (παραλόγως — ἐπέβαλε τῆς κεφαλῆς ἄλγημα αὐτὸν καὶ ἀνέβλεψε ἀπ' αὐτοῦ·). Das Erſtaunen der Nachbarn (V. 8.) war groß; der nun frei umhergehende Bettler (προσαιτῶν, rogator) hüpfte und ſprang nicht, wie der durch Petrus ſtufenweiſe wieder zum Gebrauche ſeiner Füße erſtarkte lahme Bettler (AG. III, 8.), aber er hatte doch ein ganz anderes Anſehen gewonnen, wie vorhin, ſo daß ihn Einige für eine andere, oder doch nur ähnliche Perſon (V. 9.) hielten. So feſt alſo ſteht die Thatſache der Heilung, welche namentlich durch die Wiederherſtellung des Augenlichtes von auffallender Wirkung ſeyn mußte. Sagt doch auch der Geneſende von einer ſchweren Krankheit, Gott habe ihm das Leben wiedergeſchenkt; wie hätte es der arme Blinde verhehlen ſollen, daß ihm der Gebrauch des Augenlichtes wiedergegeben war! Von einem abgetretenen Führer und ſeinem Zeugniſſe iſt hier abermals die Rede nicht.

„Nun führten ſie den Blinden vor die Phariſäer. Es war aber ein Sabbat, an welchem Jeſus eine weiche Maſſe gebildet und ihm die Augen geöfnet hatte. Die Phariſäer fragten ihn nun von Neuem, wie er den Gebrauch ſeines Geſichtes wieder erhalten habe? Er ſprach zu ihnen: er hat mir weichen Thon auf die Augen gelegt, ich wuſch mich und ſehe. Da ſagten Einige der Phariſäer: dieſer Mann iſt nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält. Andere ſprachen: wie kann ein Sünder ſolche Thaten vollbringen? So entſtand ein Zwieſpalt der Meinungen unter ihnen. Nun wandten ſie ſich wieder zu dem Blinden: was ſagſt nun du von ihm, weil er dir die

Augen geöfnet hat? Der Blinde ſprach: ich halte ihn für einen Propheten. Noch glaubten ihm die Juden nicht, daß er blind geweſen ſei und ſein Geſicht wieder erhalten habe, bis ſie die Eltern des Wiederſehenden würden vorgeladen haben. Dieſen legten ſie die Frage vor: iſt das euer Sohn, von dem ihr behauptet, daß er blind geboren ſei, wie kann er nun ſehen? Wir wiſſen, ſprachen ſie, daß er unſer Sohn und blind geboren iſt, wie er aber nun ſiehet, wiſſen wir nicht. Eben ſo wenig wiſſen wir, wer ihm die Augen geöfnet hat; er iſt erwachſen, ihn mögt ihr fragen, er mag ſich über das, was mit ihm vorgieng, ſelbſt ausſprechen. So weit ließen ſich die Eltern vernehmen, weil ſie ſich vor den Juden fürchteten; denn darüber waren ſie ſchon einverſtanden, daß Jeder, der ihn für den Meſſias halte, aus der Gemeinde ſollte ausgeſtoßen werden. Darum lehnten die Eltern iede eigne Erklärung ab und überließen es ihnen, den bereits Erwachſenen ſelbſt zu fragen. Nun riefen ſie den Blinden abermals vor und redeten ihm zu: gieb Gott die Ehre, wir wiſſen es, daß dieſer Mann ein Sünder iſt. Er erwiederte ihnen: ob er ein Sünder iſt, weiß ich nicht, Eins nur weiß ich, daß ich, ſonſt blind, iezt ſehe. Abermals fragten ſie ihn: was hat er mit dir vorgenommen, wie hat er dir die Augen geöfnet? Er antwortete: ich habe es euch bereits geſagt, aber ihr achtet nicht darauf, was wollt ihr abermals hören? Wollt ihr etwa auch ſeine Schüler werden? Da ſagten ſie ſchmähend: du magſt ein Schüler von ihm ſeyn, wir aber ſind Moſe's Schüler. Wir wiſſen, daß Gott mit Moſe geſprochen hat, von dieſem

aber wissen wir nicht, woher er ist. Der Verhörte entgegnete: das ist gerade wunderbar, daß ihr nicht wisset, woher er ist, und daß er mir doch die Augen geöfnet hat. Nun wissen wir aber, daß Gott die Sünder nicht höret, sondern nur den Frommen, der seinen Willen vollbringt. Es ist doch von ieher unerhört, daß ein solcher (der das nicht thut) einem Blindgebornen die Augen geöfnet hat. Wäre Dieser nicht von Gott, so könnte er so etwas nicht thun. Da gaben sie ihm den Bescheid: du bist selbst ein ganz in Sünden geborner Mensch, weil du uns belehren willst. So wießen sie ihn zur Thüre hinaus."

Man kann nicht läugnen, daß sich das Synedrium, oder doch die aus seiner Mitte hervorgegangene Tempeldeputation in einer schlimmen Lage befand. Die Angelegenheit, um welche sich es handelte, gehörte nicht vor den mittleren Rath der Drei und Zwanziger, sondern vor die Zwei und Siebzig, welche über Verfassung und Aenderung der Gesetze zu entscheiden hatten. Die Frage von der Sabbatsfeier wurde zwar in der Mitte dieser hohen Behörde vielseitig erörtert, weil die aristokratische Parthei, oder die Sadducäer, hierüber nach liberalen Ansichten abstimmten, die Phariſäer hingegen, welche die Mehrheit des Volkes für sich hatten, sich nicht nur streng an das mosaische Gesez hielten, sondern es auch durch traditionelle Verordnungen zu schärfen suchten. Diese lezte, nemlich die stabile und zelotische Parthei hatte demnach die Observanz und bestehende Verfassung für sich; sie hielt es für Gewissenssache, in einer so profanen Zeit, wie die ihrige, das uralte, heilige Sabbatsgesez zu schüzen; Jesus mit seinen Schülern hatte es wiederholt und mit der offenen Erklärung verlezt, daß er sich durch dasselbe in dem Wirkungskreise seines Berufes nicht würde stören lassen; er mußte demnach, ihrer Meinung nach, ohne weiteren Aufschub in den

Anklagestand versezt werden, weil er die freisinnigsten Lehren vorgetragen und die Männer ihres Standes selbst hart und schneidend beurtheilt hatte. So weit also schienen sie das Recht auf ihrer Seite zu haben: viele geistliche und weltliche Behörden unserer Zeit würden als concrete Erhaltungsmänner eben so handeln und dem Neuerer, wie man sich auszudrücken pflegt, wahrscheinlich dasselbe Schikſal bereiten. Freisinnige Männer unter ihnen, wie Nikodemus, Gamaliel und Andere, konnten indessen hiebei über mehrere, gerechte Bedenklichkeiten nicht hinwegkommen. Hätte Gott selbst nach der Weltschöpfung am siebenten Tage geruht und seine Feier unbedingt angeordnet, so blieb allerdings dem jüdischen Volke nichts weiter übrig, als diesem Gesetze zu gehorchen und iede grobe Verletzung desselben zu bestrafen. Aber war denn iene veriährte Vorausſetzung auch in der Wahrheit begründet; hatte sich der Mosaism in einer langen Erfahrung von Jahrhunderten nicht schon theilweise als ein unverkennbares Menschenwerk kund gegeben; und wenn, wie Jesus öffentlich lehrte, Gott am Sabbate eben so ununterbrochen schaffet und wirket, wie an den anderen Tagen der Woche, mußte man aus dieser unläugbaren Wahrnehmung nicht die unmittelbare Folgerung ableiten, daß es hoch an der Zeit sei, die Sabbatsfeier zu mildern und sie auf angemessene Grundsätze zurükzuführen? Ein hoher Rath, welcher sachkundige Gottesgelehrte in seiner Mitte hat, muß doch vor Allem wissen, ob seine Lehren und Gesetze wahr und göttlich seien, ehe er Andere auf sie verpflichtet, und wenn er das nicht weiß, sondern sich immer nur auf Gewohnheit und blinde Autorität beruft, so ist er nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, die man bei Seite stellen und durch fähigere Organe des Lichtes ersetzen muß. Will indessen eine solche Behörde auch die Stelle behaupten, die sie nun einmal dem Zufalle verdankt, so hat sie zwar das Recht, die bestehende Verfassung, wenn sie von der Mehrheit gebilligt wird, unter der alten

Firma des gemeinen Besten zu wahren, zu schützen und zu erhalten; den Freund des Besseren aber, dem sie keinen Irrthum nachweisen kann, darf sie nicht richten und verurtheilen, weil sie sich zwar allgemein und rechtgläubig nennt, am Lichte besehen aber selbst von Wahn und Finsterniß befangen ist und sich als offenbare Parthei im Reiche Gottes doch anmaßt, Richterin in ihrer eigenen, augenscheinlich schlechten Sache zu seyn. Auch die Heiden waren in der lezten Zeit des jüdischen Staates vielfach in Partheien und sich widerstreitende Ansichten des Localcultus zerfallen, aber sie verdammten sich gegenseitig niemals und giengen auch gegen die Christen anfänglich (AG. XIX, 34.) mehr defensiv, als offensiv zu Werke. Nur das Phariſäerthum war auf dem Gebiete des Glaubens eine winzige Parallele, und sprach doch das Urtheil des verdammenden Weltrichters über die ganze Menschheit aus; das Chriſtenthum war menschenfreundlich, geduldig und duldsam solang es gedrükt und verfolgt war, und trat doch in die Fußstapfen der Phariſäer, als es herrschende Religion des römischen Reiches wurde: und der Iſlam, welcher höher stehen will, als alle andere Religionen der Erde, thut es ihnen wenigstens an Stolz und Grausamkeit gegen Alle zuvor, welchen Mahomet nicht der einzige Prophet ist. Ueber ein gleiches strafendes Bewußtseyn ihres Unrechts also konnten die Sanhedristen bei ihrem gerichtlichen Verfahren gegen Jeſum nicht hinwegkommen; aber die Formen des Geſetzes haben sie beobachtet und in dem ganzen Laufe der Untersuchung, einige Ausbrüche ihres Glaubensstolzes ausgenommen, keinem Tadel Raum gegeben. Sie sezten zuerst den Thatbeſtand des Vergehens, nemlich die Heilung des Blinden an einem Sabbate fest (V. 13 f.), nahmen hierauf Kenntniß von ihrer Modalität (V. 15.) durch den Gebrauch einer weichen Erdmasse, zogen dann in Erwägung, ob diese Handlung mit einer göttlichen Sendung bestehen könne, oder nicht (V. 16 f.), und gaben, weil hierüber die Mei-

nungen unter ihnen getheilt waren, selbst dem vorhin blinden Manne Veranlassung, sein persönliches Urtheil über Jesum auszusprechen (V. 17.). Als nun auch dieses günstig für seinen Wohlthäter ausfiel, dachten sie an eine mögliche Collusion und suchten sich darüber Licht zu verschaffen, ob auch der Vorwand, er sei von ieher blind gewesen, in der Wahrheit beruhe (V. 18.). Die hierüber befragten Eltern bestätigten diese Angabe, entschuldigten sich aber, was die Heilart des Uebels betraf, mit ihrer Unwissenheit (V. 19 f.) und wiesen die Inquirenten an ihren Sohn selbst, welcher das dreizehnte Jahr bereits überschritten habe, also mündig und einer glaubwürdigen Aussage fähig sei (V. 21.). Daß sie iede weitere Erklärung aus Furcht vor den Sanhedristen abgelehnt hätten (V. 22 f.), ist allerdings möglich; denn ein Jude, welcher seinen Glaubensgenossen für den Gesalbten im buchstäblichen Sinne der Propheten anerkannt hätte, würde nicht nur von dem hohen Rathe mit dem zweiten Grade des Bannes (חרם), oder der Ausstoßung aus der Synagoge belegt, sondern auch von dem Pilatus als Staatsverbrecher behandelt worden seyn. Es findet sich aber in dem ganzen Berichte keine Spur, daß die Eltern des Geheilten in irgend einem näheren Verhältnisse zu Jesu standen, und der hier geäusserte Verdacht kann daher eben so wohl eine bloße Muthmaßung des Evangelisten zur Quelle haben. Nun war von den Umgebungen des Geheilten nichts mehr zu erwarten, auch nicht einmal von einem Führer, oder Begleiter nach dem Teiche Siloah, welchen man gewiß vorgefordert haben würde, wenn seiner irgendwo gedacht worden wäre. Es blieb also nur noch das lezte Inquisitionsmittel übrig, der Exorcism (Matth. XXVI, 63.), oder die Beschwörung (שבועה) bei dem Namen Gottes (Jos. VII, 19.), die Wahrheit zu sagen (V. 24.), und mit ihr die allerdings schmähliche Suggestivfrage, ob dieser Mann kein Sünder sei? Diese dem Vorgeladenen nahe

gelegte Anfrage aber lehnt der dankbare Jüngling standhaft ab und beschränkt sich dafür auf die ihm allein bekannte Thatsache, daß er blind gewesen wäre und nun sehe, wobei er auch, weil die vorhergegangene Beschwörung die strenge Wahrheit forderte, einen Zustand der Blindheit seit der Geburt nicht berührte, sondern erst im freieren Laufe der Rede auf sie zurükkommt (V. 32.). Noch einmal gedenkt der Inquirent der bei der Heilung angewandten Mittel (V. 26.), und noch einmal wiederholt der Verhörte seine frühere Aussage (V. 27.), und zwar mit der ironischen Frage: ob sie etwa selbst Jünger Jesu werden wollten, weil sie immer etwas Neues von ihm zu erfahren wünschten? Der bist du selbst, entgegneten die Sanhedristen schmähend (V. 28.), wir aber sind Mose's Jünger und wissen nichts von der göttlichen Sendung dieses Mannes (VIII, 14.). Mir aber, fuhr der Verhörte fort, ist das wunderbar (V. 30.), daß ihr den nicht für einen Propheten (V. 17.) haltet, der mir die Augen geöfnet hat. Sagt man doch sonst überall, nur dessen Gebet wird erhört, der wahre Gottesfurcht hat (V. 31. vgl. den Tractat ברכות im Talmud Babli von *Pinner* B. I. S. 6.), aber unerhört ist es, daß der einem Blindgebornen die Augen öfnet, der kein Freund Gottes ist. Ein nichtswürdiger Mensch (V. 33.), ein wahrer Ausbund aller Bosheit und Sünde bist du (AG. VIII, 23. *σύνδεσμος ἀδικίας*, מוכני פרונס, *μηχανὴ τῆς πονηρίας*, ſ. *Buxtorfii* lex. chald. unter מוכני), erwiederten ihm die Sanhedristen und stießen ihn zur Thüre hinaus. So bewährten sie das bekannte Wort des Kaisers Augusts: Aiax noster incubuit in spongiam (*Suetonii* Octav. c. 85.).

3. Offene Erklärung Jesu über dieses Wunder.

Johan. IX, 35—41.

„Jesus hörte von dieser Ausstoßung, und als er ihm begegnete, fragte er ihn: glaubst du an den Sohn Gottes? Er antwortete ihm: wer ist das, Herr, daß ich an ihn glaube? Jesus fuhr weiter fort: du hast ihn schon gesehen, und der mit dir spricht ist es. Darauf sprach dieser: ich glaube, Herr, und beugte sich vor ihm. Jesus sagte hierauf: ich bin in die Welt gekommen, sie zu überzeugen, daß die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden. Das hörten einige Pharisäer in seiner Nähe und sagten zu ihm: sind etwa auch wir Blinde? Jesus sagte ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Nun aber, da ihr behauptet, zu sehen, steht eure Sünde fest."

Gegen unsere Erwartung gewinnt dieses Ereigniß einen Ausgang, der über das Ganze ein vielfaches Licht verbreitet. Der Geheilte versucht es nicht, seinen Wohlthäter genauer kennen zu lernen; der sanhedristische Tempelausschuß, welcher viel Staub in dieser Sache aufgeblasen hatte, läßt die ganze Untersuchung fallen und legte dem vorhin erblindeten Manne kein Hinderniß weiter in den Weg; das Volk, in dessen Mitte sich das Alles ereignet hatte, bleibt ungerührt und gleichgültig, und Jesus selbst sezt, ohne auf diese Wunderthat einen besonderen Werth zu legen, nachher wie vorhin seinen Lehrerberuf im Tempel fort. Auch er hatte aus dem öffentlichen Gerüchte vernommen (V. 35.), daß der Ausschuß den Blinden zwar aus der Thüre des Gerichtssaales ausgewiesen, aber ihm sonst kein Leid zugefügt habe. Er begegnete (εὑρών) ihm sogar in einer Abtheilung des Tempels, wo einige Sanhedristen gegenwärtig waren (V. 40.)

zum Beweise, daß er seine alte Lōcalität noch immer nicht ganz verlassen hatte. Das bestimmt nun Jesum, um wahrzunehmen, wie die Heilung sittlich auf den Blinden eingewirkt habe, zu der Frage, ob er an den Sohn Gottes glaube? Der Geheilte erinnert sich zwar Seiner als einer bestimmten Person (V. 11 u. 24 f.), den er im Rathe vertheidigt und für einen Propheten erklärt hatte (V. 17.), aber für den Messias hält er ihn deßwegen noch nicht, sondern fragt ihn unbefangen, wer ist das (τίς ἐστιν, der Syrer ܡܢ ܗܘ ܡܪܝ, die Vulg. quis est, domine)? In dem lezten Worte liegt auch die Erklärung, daß er zwar seinen Wohlthäter für einen Rabbi und ausgezeichneten Lehrer halte, der auch wunderbare Heilungen verrichte, iedoch mit der Beschränkung, daß er ihn von dem Sohne Gottes unterscheide. Würde ihm Jesus den Messias zeigen, so sei er bereit, ihn als solchen zu verehren (V. 36.). Jesus erwiederte ihm: das ist der, welcher mit dir spricht und den du schon gesehen hast (V. 37. ἑώρακας αὐτόν, der Syrer ܚܙܝܬܗ, die Vulg. et vidisti eum, im Gegensatze von λαλῶν, ܡܡܠܠ, Vulgata qui loquitur) wodurch Vergangenheit und Gegenwart genau unterschieden werden. So hat die Stelle auch Grotius gefaßt; es würde demnach aus dem buchstäblichen Sinne der Worte weniger eine gänzliche Blindheit, als eine ophthalmische Entzündung gefolgert werden können, welche einen gewissen äusseren Schein nicht gänzlich ausschloß. Der Geheilte erklärt sich nun mit der Erinnerung Jesu einverstanden und giebt sowohl mündlich, als thatsächlich durch eine Kniebeugung zu erkennen, daß er ihn als Gottes Sohn verehre (V. 38.), an welchem Geständnisse allerdings sein Gefühl einen wirksameren Antheil haben mogte, als seine Ueberzeugung. Hierauf geht zwar Jesus selbst nicht weiter ein, kehrt aber nun zu dem Endzwecke dieser Heilung (V. 3.), nemlich der anschaulichen und entscheidenden Warnung (κρίμα, ut

arguerem mundum) zurük, daß die nicht Sehenden sehend und die Sehenden blind werden. Mit anderen Worten: es sollte auch durch diese That offenbar werden, daß die offene und sichtbare Welt zur inneren und moralischen in einem umgekehrten Verhältnisse stehe, denn in iener verbreite er das Licht, während in dieser die Menschen sich selbst immer mehr in religiöse Finsterniß verhüllten. Die anwesenden Pharisäer merkten es wohl, daß dieses Stachelwort ihnen gelte und bemerkten daher satyrisch: da würden wohl auch sie Blinde, oder Obscuranten seyn (V. 40.). Jesus antwortet ihnen mit Ernst und Würde (V. 41.): wenn ihr in der That unwissende Dunkelmänner wäret, würdet ihr frei von iedem Vorwurfe der Sünde seyn, denn vor der Unwissenheit verschwindet die Sünde; weil ihr euch aber selbst für sehend haltet, sprechet ihr auch das Urtheil über eure Sünde und ihre bleibende Schuld aus. Das war der Uebergang zu einer neuen, wichtigen Lehre, die in dem folgenden Abschnitte besprochen werden wird.

Nach allen diesen Erörterungen mögte nun das geschichtliche Ergebniß der ganzen Untersuchung in folgenden näheren Bestimmungen enthalten seyn. An der Heilung eines erblindeten Mannes in der Nähe des Tempels und in der von dem Evangelisten berichteten Weise läßt sich nicht zweifeln. Es fragt sich nur weiter, ob diese Erblindung eine totale und allgemeine, oder nur partielle und periodische gewesen sei? Für iene spricht die wiederholte Bemerkung, daß er blindgeboren hieß (V. 1. 2. 19. 20. 30.) und die mit diesem Zeugnisse übereinstimmende Behauptung mehrerer Kirchenlehrer, daß Christus dem Kranken neue Augen geschaffen habe. In der übertriebenen Strenge dieser Ansicht, die man eine Ueberwunderung nennen mögte, liegt auch der Keim des Zweifels, daß Jesus dann mit den von ihm vorgeschriebenen Mitteln (V. 6.) ein

unbegreifliches Spiel getrieben hätte, und daß durch solche Ueberbietung des Wunderbaren ieder Unterschied zwischen Geschichte und Legende aufgehoben werde. Wer die reale Möglichkeit solcher Thatsachen vertheidigt, muß auch mit Baronius dem heiligen Gregor von Tours (histor. l. II. c. 3.) glauben, daß der Arianer Cyrola einen hellsehenden Menschen plözlich in einen stokblinden verwandelt, der rechtgläubige Eugenius aber durch das Zeichen des Kreuzes ihm sofort sein voriges, scharfes Gesicht wiedergegeben haben. Die Zeit ist so weit, nicht allein in der Kenntniß der Natur, sondern auch in dem Bewußtseyn gesunder Vernunft fortgeschritten, daß sie in solchen zauberischen Taschenspielerkünsten nicht mehr ein Beförderungsmittel des Glaubens, sondern eine alberne, ia frevelhafte Verhöhnung der göttlichen Weltordnung findet. Der Unterschied zwischen totaler, folglich unheilbarer, und partieller, folglich heilbarer Erblindung ist in ähnlichen Fällen schon von kaiserlichen Leibärzten zugelassen (nondum exesam esse omnem vim luminis. Suetonii Vespas. c. VII.) worden, ohne daß man deßwegen aufhörte, die Leidenden Blindgeborne zu nennen. Daß nun auch der Evangelist hier der herrschenden Meinung (ὡς ἐνομίζετο Luk. III, 23.) folgte, ist darum wahrscheinlich, weil noch iezt die bei Weitem größere Anzahl der sogenannten Blinden in Aegypten und Palästina aus Erblindeten besteht, welche der Heilung fähig sind. Die von Jesu mit Aufopferung seiner eigenen Verdauungskräfte bereiteten Mittel sind ferner sichtbar auf die Entfernung eines inflammatorischen Zustandes berechnet und würden ohne diese Absicht eine zwekloſe, folglich verwerfliche Täuschung gewesen seyn. Personen, welche von der Amaurose durch eine glükliche Operation befreiet werden, sind sich überdies eines plözlichen Ueberganges von der Finsterniß zum Lichte bewußt, der sie in die freudigste Ekstase versezt. Bei unserem Leidenden aber

erfolgt Alles stufenweise; er nimmt sein Kollyrium, wandert nach dem Siloah, wäscht sich ab, man weiß nicht wie oft, geht nach Hause und erhält den Gebrauch seiner Augen wieder. Von einem plötzlichen Sehen, welches sich doch bei der genauen Forschung der Sanhedristen nach der Modalität der Heilung (V. 15.) hätte herausstellen müssen, findet sich keine ausdrükliche Spur. Im Gegentheile ist viermal bei dem Evangelisten von einem Wiedersehen (visum recuperauit nach Grotius) die Rede, welches auch der Syrer beibehält, dessen Idiom der Sprache des Blinden am nächsten stand. Endlich, und was keineswegs übersehen werden darf, erklärt Jesus selbst die Heilung des Blinden nur als eine, seinem höheren Berufe als Lehrer (V. 5. 39.) und Richter seiner Zeit untergeordnete That, was sich mit einem unmittelbaren Schöpfungsacte abermals nicht vereinigen läßt. Am Lichte betrachtet ist auch der Sieg der göttlichen Wahrheit über die Irrthümer der Menschen, die im Wahne geboren sind, ein viel größeres, folgenreicheres und der reinen Pietät näher stehendes Wunder, als die schnelle Wiederherstellung des physischen Augenlichtes, welche die Geschichte der Ophthalmologie in vielen Beispielen auf natürlichem Wege nachweißt. Was aber mit der Ordnung Gottes und der eigenen Erklärung Jesu zusammenstimmt, wird in der Geschichte seines Lebens immer eine ehrenvolle Stelle einnehmen.

Sieben und funfzigstes Kapitel.

Jesus der geistliche Hirte des Menschengeschlechtes.

Johan. X, 1—42.

Wie ergreifend und rührend auch der Inhalt der ersten Hälfte dieses Kapitels ist, so schwebt doch so lang über demselben eine gewisse Dunkelheit, als man über seinen Zusammenhang mit dem vorhergehenden keine bestimmte Ansicht gewonnen hat. Ein Uebergang von dem einen zu dem anderen ist bei dem Evangelisten nicht vorhanden; er scheint dem Gedächtnisse des Berichterstatters entfallen zu seyn, und weil keine seiner gewöhnlichen Verbindungsformeln hinreichte, ihn wieder herzustellen, so griff er sofort in den Lauf des Gespräches mit den Pharisäern da ein, wo die Stimmung der Gemüther bereits ruhiger und milder geworden war. Jesus endigt die Unterredung, wie er öfter zu thun pflegt, mit einem Monologe; aber die Beziehung einzelner Stellen desselben auf die Sanhedristen ist unverkennbar und selbst die Zeitfolge der Rede scheint einmal (X, 19. vgl. IX, 16.) näher bezeichnet zu seyn. Mit der Erinnerung, wie wenig von den Oberen seines Landes geschehen war, das arme und verirrte Volk vor dem nahen Untergange zu bewahren und es auf den Weg einer würdigen Gottesverehrung zurükzuführen, trat das Bild eines geistlichen Volksführers und mit ihm sein eigener Lehrerberuf in großer Klarheit und Lebendigkeit vor seine Seele, und er theilte es daher seinen Zuhörern in dem einfachen Gleichnisse des treuen Hirten einer folgsamen Schafsheerde mit. Schon im bürgerlichen Leben wirft sich ein Mensch gern und vordringend zu dem Führer Anderer auf; der Hausvater leitet seine Familie; der erste König war, wie ein bekannter Dichter sagt, ein glüklicher Soldat; die Fürsten sind Hirten ihrer Völker auf den

fruchtbaren Auen ihres Vaterlandes, und auch sonst fehlt es nicht an Weltkundigen, die allein Herrscher und Könige seyn wollen. Wie aber sah es dafür mit der geistlichen Obhut Judäas nur seit dem Zeitalter der Makkabäer *) aus; wie hatte Antiochus den Tempel entweiht; welche Satzungen und Secten waren aus der großen Synagoge hervorgegangen; wie verderblich hatten die Heroden auf den sittlichen Nationalgeist der Juden eingewirkt; wie entartet war das Hohepriesterthum unter der Amtsführung der Sadducäer; welche Irrthümer, welcher Aberglaube, welche Impietät hatten sich nicht des elenden, verlassenen Volkes bemächtigt! In dieser Gedankensphäre bewegt sich der Vortrag Jesu und aus ihr läßt sich fast iede Zeile, iedes einzelne Wort desselben erklären. Er besteht aus zwei Theilen, welche durch eine kurze Zwischenreise des erhabenen Lehrers auseinander gehalten werden.

1. Bild des guten Hirten. Joh. X, 1—21.

„In Wahrheit sage ich euch: wer nicht durch die Thüre in den Schafstall eingeht, sondern anderwärts einsteigt, der ist ein Dieb und Räuber; nur der, welcher durch die Thüre eingeht ist ein Hirte der Schafe. Diesem öfnet der Wächter die Thüre, die Schafe hören seine Stimme, er ruft die eignen Schafe bei dem Namen und führet sie aus. Und wenn er seine eignen Schafe austreibt, geht er ihnen voran und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern vielmehr vor ihm fliehen, weil sie seine Stimme

*) Dan. IX, 26. ואין לו, der Hohepriester Onias, der keinen gesezlichen Nachfolger hatte.

nicht kennen. Dieses Gleichniß trug ihnen Jesus vor, sie aber sahen nicht ein, worauf sich das beziehe, was er ihnen sagte. Da fuhr Jesus weiter fort und erklärte ihnen: in Wahrheit sage ich euch, ich bin die Thüre der Schafe. Alle, die vor mir kamen, waren Diebe und Räuber, darum hörten auch die Schafe nicht auf sie. Ich bin die Thüre, wer durch mich eingeht, wird nicht nur selbst das Heil, sondern wenn er ausgeht und eingeht auch Weide finden. Der Dieb kommt nur zu stehlen und umzubringen, ich bin gekommen, daß sie das Leben und Ueberfluß haben. Ich bin der gute Hirte, denn der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe ein. Der Miethling aber, welcher nicht Hirte ist und keine eignen Schafe hat, wenn der Wolf kommt, verläßt er die Schafe und flieht; da raubt sie der Wolf und zerstreuet die Schafe. Der Miethling flieht, weil er ein Miethling ist, und ihm die Schafe nicht am Herzen liegen. Ich bin der gute Hirte, kenne die Meinen und bin ihnen wieder bekannt, wie mich der Vater kennt und ich ihn erkenne; darum setze ich auch mein Leben für die Schafe ein. Noch habe ich andere Schafe, welche nicht aus diesem Stalle sind; auch diese muß ich herbeiführen, daß sie meine Stimme hören und eine Heerde unter einem Hirten werden. Darum liebt mich mein Vater, daß ich mein Leben einsetze und es wieder erhalte; Niemand entreißt es mir, sondern ich setze es freiwillig ein, weil ich bevollmächtiget bin, es einzusetzen, und bevollmächtigt, es wieder zu nehmen. Diese Belehrung habe ich von meinem Vater. Ueber diese Worte entstand abermals ein Zwiespalt unter den Juden. Daher

sagten Einige: er ist besessen und raset, was höret ihr ihn? Andere aber sagten: das sind keinesweges Worte eines Besessenen; ein böser Geist kann nicht der Blinden Augen öfnen."

Nach dem, was bereits oben über den Zusammenhang dieser Perikope mit der vorhergehenden erinnert worden ist, müssen wir noch besonders bemerken, daß das Synedrium Jesum für einen Sünder und Irrlehrer erklärt, seine Schüler mit dem Banne bedroht und gegen ihn bereits wiederholt eine peinliche Untersuchung eingeleitet hatte. Er hingegen hatte behauptet und versichert, daß er nicht allein eine reinere und bessere Religion lehre, als die Phariśäer, sondern daß er auch dazu besonders von Gott bestimmt und in die Welt gesandt sei. So wurde die beiderseitige Stellung eine entgegengesezte und feindliche; das Synedrium behauptete, es sei nach mosaischer Ordnung im Besitze der hohenpriesterlichen, oder höchsten Kirchengewalt; Jesus hingegen betrachtete diesen Besiz als eine bloße Usurpation, weil der hohe Rath und seine Vorgänger gar nichts für die religiöse Bildung des Volkes gethan und die ihnen anvertraute Macht nur zu seinem vielfachen Verderben gemißbraucht hätten. So trat er plözlich mit einem Gleichnisse (V. 6.) hervor, welches, ohne in die abstracten Principien des kirchlichen Staatsrechtes einzugehn, doch alle Verwickelungen und Perversitäten jenes Verhältnisses ausdruksvoll und treflich darstellte und durch die unverkennbare Analogie einzelner Züge jeden Einzelnen in den Stand sezte, das Unbemessene und Nachtheilige seines kirchlichen Zustandes zu fühlen und in Jesu den wahren Retter und Heiland seines Volkes zu erkennen. Von der politischen Verfassung des Landes sieht das Gleichniß Jesu gänzlich ab; es findet sich hierauf nicht nur in dem ganzen Inhalte desselben keine Beziehung, sondern Jesus lehnt sie auch in der Folge vor dem römischen Statthalter bestimmt ab (Joh. XVIII, 36.). Weil aber

Gott selbst im A. T. öfters der Hirte seines Volkes heißt (Psalm XXIII, 1.), der es, wie verirrte Schafe sucht und sammlet (Jerem. XXXI, 10.) und ihnen künftig einen einigen Hirten in der Person Davids erwecken wird (Ezech. XXXIV, 23. XXXVII, 24.); so trägt Jesus dieses Bild auf sich und seine gegenwärtige und künftige Gemeinde über, iedoch so, daß die messianische Persönlichkeit Davids in der Eigenschaft des Hirten aufgeht und dafür diese zur vorherrschenden Idee wird. Weil nun aber iedes Bild und Gleichniß unvollkommen ist und man folglich bei der Deutung desselben immer nur seine wesentlichen Züge analogisch hervorheben kann; so haben auch wir nur auf diejenigen Merkmale zu achten, welche Jesus selbst als bedeutungsvoll bezeichnet. Er geht hier von dem Schafstalle, oder der Heerde aus (V. 1. αὐλή, der Syr. ܐܘܪܬܐ, caula, die Vulgata ovile), welche als ein wohlbefriedigtes, gegen Wölfe und Schakals sicherndes und mit einem verschlossenen Eingange versehenes Behältniß dargestellt wird. Es fällt in die Augen, daß dadurch die kirchliche Verfassung des Volkes und der bereits vorbereiteten neuen Religionsgemeine zu verstehen ist. Hierauf folgt die Thüre (θύρα, der Syr. ܬܪܥܐ, vielleicht von תרע, porta, die Vulg. ostium), der geordnete Eingang, oder gesezliche Communicationspunct mit der Heerde. Sie bezeichnet die Stellung und den Beruf des Hirten, welcher immerdar mit der Heerde verkehren, sie auf die Weide führen und zurükführen, iedes einzelne Schaf kennen, ansprechen, vertheidigen und beschützen soll. Dieses Verhältniß kann kein willkührliches, oder zufälliges, sondern nur ein in der Natur der Sache, den Bedürfnissen der Heerde liegendes, von einem dazu geeigneten Subiecte übernommenes und von dem Eigenthümer der Heerde angeordnetes seyn. Das Bild einer beweglichen Thüre ist allerdings kühn, war aber bei den umfassenden Eigenschaften dessen, den es bezeichnen sollte, nicht zu umgehen. Der,

welcher zur Thüre eingehet, kann nur Derjenige seyn, welcher auf geordnetem Wege mit der Heerde in Verbindung treten will, ein weiser Lehrer und Seelsorger, der ihr die nöthige Nahrung des Geistes darzubieten vermag. Der anderwärts Einsteigende ist der Unberufene und Eigenmächtige, welcher mit List, oder Gewalt in den Schafstall eindringt, sich für einen gebornen und selbstberechtigten Hirten ausgibt, eigentlich aber die Schafe nur scheeren, berauben und aufzehren will; eine graphische Bezeichnung der raubsüchtigen Pharisäer (Matth. XXIII, 14.) und aller hierarchischen Emporkömmlinge, oder Abenteurer, welche die Kirche als eine Pfründe ohne Sorge betrachten, oder begierig ausbeuten. Daß der Hirte, im Gegensatze der unberufenen Kirchenfürsten, nur auf dem gesezlichen Wege in den Schafstall eingeht (V. 2.), ist bereits bemerkt worden; der Thürhüter, ein Bild des Synagogendieners (חזן), oder Sacristans, schließt ihm mit Ehrerbietung die Pforte auf; die Schafe kennen seine Stimme (V. 3.), weil er ihnen traulich entgegenkommt, sie auch verständlich und erbaulich anspricht; er nennt sie sogar bei ihren Namen, wenn er sie ausführt, ein tief aus dem Hirtenleben aufgefaßter Zug, den wir auch bei den Propheten (Jerem. XXXIII, 13.), bei Theokrit, Longus und anderen Dichtern wiederfinden. Treibt er nun die Schafe aus (V. 4.), so sezt er sich an ihre Spitze, so folgen sie ihm freiwillig (1 Petr. V, 2.) ohne Furcht und Zwang, weil sie seinen Ruf kennen; dem Fremden aber thun sie das nicht, sondern weichen scheu und erschrocken vor ihm zurük (V. 5.), weil sie an seinen Laut nicht gewöhnt sind. Es bedarf keiner Erinnerung, wie einfach und treffend hier das sittliche Verhältniß eines treuen geistlichen Hirten zu seiner Gemeine geschildert wird; namentlich aber ist die stolze Entfernung der ganz unvolksthümlichen Pharisäer und Sadducäer, und mit ihnen

aller fremden Bischöfe und Kirchenselbstherrscher von den ihnen anvertrauten Gemeinen, wie sie leben und weben, dargestellt. Wie einleuchtend nun auch das Alles war, faßte doch die Umgebung Jesu den eigentlichen Sinn und die besondere Beziehung seiner Worte nicht (V. 6.). Da blieb nun freilich nichts weiter übrig, als die offene Erklärung, daß hier nicht von einem einzelnen Hirten, sondern von dem Erzhirten (1 Petr. V, 4.) die Rede sei, welcher selbst die Kronen seinen würdigen Nachfolgern austheilt (V. 7.). Die Vorgänger, welche er sogar Diebe und Räuber nennt (V. 8.), sind folglich nicht einzelne Rabbinen und Priester, welche nicht selten Zierden ihres Amtes waren, und noch viel weniger falsche Messiasse (Matth. XXIV, 11.), wie Judas Galiläus und Theudas (AG. V, 36 ff.), welche Lukas in verkehrter Zeitordnung aufführt. Denn unmittelbar vor Jesu hatten sich zwar einige Räuberhauptleute und Insurgenten, aber kein falscher Christus, wie in der Folge Barcochab, erhoben, der unter allen Pseudochristen der kühnste und für den Rest seines Volkes auch der verderblichste war. Der Verfall der jüdischen Hierarchie in ihren ersten Häuptern fällt vielmehr in die Periode, welche Josephus vom vierzehnten Buche seiner jüdischen Alterthümer an beschreibt, und in welcher gerade von dem hohenpriesterlichen Stuhle die größten Verbrechen, Schändlichkeiten und Entweihungen der kirchlichen Würde ausgiengen. Im Gegensatze dieser Männer nennt sich nun Jesus die Thüre (V. 9.), weil er durch Wort und Beispiel die sittliche Gemeinschaft zwischen dem Lehrer und der Gemeine wieder hergestellt und iedes einzelne Mitglied derselben in den Stand gesezt habe, seines Heils gewiß zu werden und bei dem Eintritte und Austritte aus derselben immer neue Nahrung des Geistes zu finden. Von den sich aufdringenden Lehrern (V. 10.) sei man es gewohnt, daß sie herrschsüchtig zu und um sich greifen, aufzehren, sich er-

heben und ihre Anbefohlnen mißhandeln (2 Kor. XI, 20.); er aber sei erschienen, seinen Freunden das Leben und geistlichen Ueberfluß (V. 10. περισσεῦον, der Syrer ܕܝܬܝܪ praestans, die Vulgata, ut abundantius habeant, vergl. Matth. XIII, 12.) zu gewähren. Dabei ist er zugleich ein guter und großmüthiger Hirte (פרנס טוב, antistes bonus), der das Leben für die Schafe darbietet (V. 11. τίθησιν, auch der Syrer שׂוּם, die Vulg. vitam dat, offert, deponit: s. Wahl's clavis), das heißt sich für sie aufopfert (XVII, 19. ἁγιάζω ἐμαυτόν), indem er als Vertheidiger der Wahrheit stirbt. Von einem Versöhnungstypus zur Tilgung der Sündenschuld scheint hier noch nicht die Rede zu seyn. Es folgt nun eine neue Parallele des Hirten und Miethlings, dem die Schafe nicht eigen sind (V. 12. οὐκ εἰσι ἴδια, vgl. V. 3.). In der zulezt genannten Stelle hat der Syrer einfach ܒܪܒܘܗܝ, oves suas, im zwölften Verse aber verbessert er diesen Fehler durch die Version ܠܘ ܕܝܠܗ ܐܢܘܢ, cuius non sunt oves, während in beiden Stellen die Vulgata oves proprias hat. Es bezieht sich aber dieses Beiwort weder auf ein physisches, noch dogmatisches Eigenthum (AG. XX, 28.), sondern auf den eignen und bleibenden Beruf des Hirten, dem die Schafe wie sein Eigenthum anvertrauet sind, während der Miethling, oder um Lohn gedungene Lehrer (ܐܓܝܪܐ, mercenarius) sein Amt nur vorübergehend, oder als ein auf bestimmte Emolumente angewiesener Levite verrichtet und sich also nur mechanisch auf die verordneten Opfer, oder vorgeschriebenen Gebete und liturgischen Formeln beschränkt. Diesem ist es wenig darum zu thun, dem herrschenden Sittenverderben der Seinigen zu steuern, falsche Lehrer als reissende Wölfe (Matth. VII, 15.) zurükzuweisen, oder seine Schüler zur Vollkommenheit heranzubilden (Hebr. VI, 1 f.), weil er nur Sold und Augendienst, nicht aber die Erbauung und das Seelenheil der Gemeine vor Augen hat. Alle diese Eigenschaften eines guten

Hirten führt Jesus zulezt (V. 14 f.) auf die treue und innige, religiöse Gemeinschaft seines Geistes und Herzens mit seiner Gemeine zurük, welche mit seinem persönlichen Verhältnisse zu dem Vater auf gleichem Grunde beruhe und daher auch den Seinigen den Weg zu einer ähnlichen Befreundung mit dem Vater bahnen werde (XVII, 23. Ephes. II, 18.). Von diesem, seinem Herzen so theuer gewordenen Bilde trennt er sich nun mit einem gedoppelten Schlußworte. Zuerst gedenkt er noch der Schafe einer anderen Hürde (V. 16.), die er herbeiführen und seiner bereits im Vaterlande gesammleten Heerde einverleiben werde. Das kann nicht wohl von den Juden in der Zerstreuung erklärt werden, von welchen Jesus sonst wenig Kenntniß nimmt, und deren Befreundung mit dem Evangelium künftig noch auf einem anderen Wege vorbereitet werden sollte (Luk. X, 1 ff.). Ueber die Heiden hatte er sich dagegen wiederholt ungemein nachsichtig und wohlwollend geäussert (Matth. VIII, 11. XII, 42.); Petrus (AG. X, 35.) und Johannes (Ev. XI, 52.) würden sich hierüber nicht so bestimmt ausgedrükt haben, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, im Sinne und Geiste ihres erhabenen Meisters zu sprechen; und die Art und Weise, wie Lukas oben die Aussendung der siebzig Jünger deutete, beweißt es gleichfalls, daß sich Jesus über die Verbreitung einer Religion, welcher er so bestimmt das Gepräge der Allgemeinheit (III, 16.) aufgedrükt hatte, auch unter den Heiden im Kreise seiner Apostel erklärt haben mußte. Hand an dieses große Werk selbst zu legen erlaubten viele beschränkende Verhältnisse nicht, die er, wenn er auch gekonnt hätte, nicht überschreiten, oder überwältigen wollte; er war bei dem evangelischen Elementarunterrichte auf jüdische Formen angewiesen (Matth. XV, 24.); dieser Lehrbegriff mußte vor Allem zu einer gewissen Festigkeit und Reife ausgebildet werden, ehe er ihn dem Vortrage seiner Schüler anvertrauen konnte; diese

würdige, aber noch in individuellen Ansichten des Glaubens und Lebens befangene Männer bedurften selbst noch einer tiefer eindringenden und höheren Cultur (Joh. XVI, 11.); vor Allem aber sah er das Ende seines öffentlichen Berufes in der Nähe (IX, 4.) und überließ ein Gotteswerk von diesem Umfange der weisen Leitung dessen, der es seit Jahrhunderten sichtbar geleitet, gefördert und gesegnet hat, und noch iezt seine Vollendung auf Wegen vorbereitet, die unseren nicht weit in die Ferne reichenden Blicken verborgen sind. Uns ist es genug zu wissen, daß das menschenbeglückende und von allen Vorurtheilen seiner Zeit gereinigte Evangelium Christi seiner eigenen Absicht gemäß zur Weltreligion bestimmt war, und da er selbst nicht zu den unruhigen Geistern gehörte, welche Alles übereilen *), so ist es auch für uns Pflicht, ungeduldige Hofnungen zu mäßigen und aus einer langen Erfahrung zu lernen, daß unsere Wege nicht immer diejenigen sind, welche sich eine höhere Macht und Weisheit zur Erreichung ihres Zieles gebahnt hat. Das andere wichtige Schlußwort dieses Gleichnisses (V. 17 f.) bezieht sich auf die freie Wahl Jesu sein Leben einzusetzen und es wieder fortzusetzen. Jene betrachtet er als eine entschiedene Thatsache; denn da das Synedrium iede gerichtliche Untersuchung gegen ihn niedergeschlagen hatte, so war vor der Hand keine offene Gewaltthätigkeit gegen ihn zu fürchten, und er hätte daher, wie das auch bald darauf geschah (V. 40.), Jerusalem verlassen und sich in vollkommene Sicherheit setzen können. Da er das nicht wollte, so war der Entschluß, sein Leben einzusetzen, sein eigener (τίθημι ἀπ' ἐμαυτοῦ V. 18.); er war vollkommener Herr über seinen Willen (ἐξουσίαν ἔχω, nach dem Syrer لِي عَلَى, potestatem habeo, licet mihi, folglich bezeichnet das Wort nicht die Macht, sondern das Vermögen der Wahl,

*) Cupidis ingeniis nil satis festinatur. *Sallustii* Catil.

die facultas, oder mit Jesu eignen Worten die *αὐτεξουσία*, welche die eigentliche Wurzel der Freiheit ist). Nun besteht aber diese Freiheit weder mit einem ewigen Rathschlusse Gottes, welcher als nothwendig gedacht wird, noch mit einem Rechtsgebote Gottes, welches dem Menschen keine Wahl läßt, sondern absoluter und zwingender Natur ist. Wenn sich daher, was sich nicht bezweifeln läßt, Jesus verpflichtet fühlte, das Leben für die Brüder zu lassen, so war das eine aus subiectiver Reflexion hervorgehende Pflicht des Gewissens, oder der Liebe, die ihn der Gegenliebe des Vaters würdig machte (ὁ. π. μὲ ἀγαπᾷ); der Entschluß Jesu gewinnt zwar dadurch an sittlichem Werthe, muß aber eben daher nicht bloß aus dem dogmatischen, sondern vorzugsweise aus dem moralischen und psychologischen Standpuncte betrachtet werden. Wird nun aber diese freie Wahl Jesu auch auf das Wiedernehmen (*πάλιν λαβεῖν*) seines Lebens bezogen, so kann man das von seiner Rükkehr in dasselbe nach beendigtem Kreuzestode, oder von dem Wiederempfangen des Lebens in dem Zustande seiner Herrlichkeit verstehen. An ienes kann Christus nicht gedacht haben, weil er am Kreuze rief, Gott habe ihn verlassen (Matth. XXVII, 46.); es konnten seine Schüler nicht an sie gedacht haben, weil ihnen die Auferstehung Jesu gänzlich unerwartet kam (Joh. XX, 9.); am wenigsten aber konnten sie Petrus und Paulus im Sinne gehabt haben, weil beide sagen, Gott habe Christum auferwekt (AG. II, 32. Röm. VIII, 11.), nicht aber er sich selbst. Werden aber die obigen Worte von dem Wiedernehmen des Lebens im Zustande der Verherrlichung verstanden, so kann man eine Macht, oder Gewalt dazu abermals nicht voraussetzen; denn Christus befiehlt seinen scheidenden Geist dem Vater (Luk. XXIII, 43.), bittet um die wirkliche Verleihung der ihm bestimmten Herrlichkeit (Joh. XVII, 5.) und hat selbst die Hofnung

des ewigen Lebens, die er seinen Freunden mittheilt (X, 28.), vom Vater (V, 26.). Man muß folglich das doppelt (V. 18.) vorkommende Wort Macht von seiner Selbstmacht, oder eigenen Entschließung, noch bestimmter aber von einer Selbstermächtigung Jesu verstehen, in dieser hochwichtigen Angelegenheit nach eigener Ueberzeugung zu handeln erklären, und auf diesem Wege hatte er auch die Entschließung (ἐντολήν) des Vaters kennen gelernt, welcher diese heilige Aufopferung annahm und ihm dafür seinen Beifall und seine Liebe verhieß. Der Eindruk, welchen dieser herrliche Vortrag auf seine Zuhörer hervorbrachte (V. 19—21.), war ein gedoppelter. Die Befangenen hielten ihn für besessen, die minder Befangenen begriffen nicht, wie ein Besessener Blinde heilen könne. Keiner hatte Sinn dafür, daß nur ein siegreicher Kampf mit dem Wahne und Frevel der Menschen das heilige Tagewerk des guten Hirten würdig zu vollenden vermöge. Dennoch ist es gerade dieses Menschengeschlecht, welches keiner Erlösung zu bedürfen wähnt.

2. Entscheidende Erklärung Jesu über seine Messiaswürde. V. 22—42.

„Als man zu Jerusalem das Einweihungsfest begieng, welches in den Winter fällt, gieng Jesus im Tempel und zwar in der Halle Salomo's auf und nieder. Da schlossen die Juden einen Kreis um ihn und sagten: wie lang lässest du uns über dich im Zweifel? Bist du der Messias, so sage es frei heraus. Jesus antwortete ihnen: ich habe das schon gesagt, aber ihr habt mir nicht geglaubt. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters verrichte, sprechen für mich. Ihr habt mir aber nie geglaubt, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. Denn, wie ich euch sagte, hören meine Schafe auf mich, ich kenne

sie, sie folgen mir, ich gebe ihnen das ewige Leben, daß sie nie ein Unheil treffe, und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Ich und der Vater sind Eins. Nun huben die Juden Steine auf, sie auf ihn zu werfen. Da fuhr Jesus fort: viele gute Werke nach meines Vaters Sinne habe ich unter euch vollbracht, was habe ich nun gethan, daß ihr mich mit Steinen werfen wollt? Die Juden antworteten ihm: wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen der Gotteslästerung, daß du, ein Mensch, aus dir einen Gott machen willst. Jesus entgegnete ihnen: steht nicht in eurem Gesetze geschrieben: „„ich sage euch, ihr seid Götter."" Wenn es nun diejenigen Götter nennt, an welche das Wort Gottes gerichtet war, und die Schrift ihr Ansehen nicht verlieren kann; wie könnet ihr nun behaupten, daß ich Gott lästere, wenn ich sage, daß ich Gottes Sohn bin, da mich doch der Vater erwählt und in die Welt gesandt hat? Vollbringe ich nicht die Werke meines Vaters, so mögt ihr mir immer nicht glauben. Vollbringe ich sie aber, und ihr wollet mir nicht glauben, so glaubet doch den Werken, um euch vollkommen zu überzeugen, daß der Vater in mir ist und ich in ihm. Da suchten sie sich seiner abermals zu bemächtigen; er aber entgieng ihrer Hand. Nun begab er sich über den Jordan an den Ort, wo Johannes zuerst taufte und blieb daselbst. Viele aber kamen zu ihm und sagten: Johannes hat zwar keine ausgezeichnete That vollbracht, aber Alles, was er von ihm sagte, ist wahr. Darum wurden daselbst Viele an ihn glaubig."

Das Einweihungsfest des Tempels (חנוכה, festum dedicationis) war von Judas dem Makkabäer zum Andenken an die Weihe desselben nach seiner Entheiligung durch Antiochus gestiftet (1 Makkab. IV, 17. *Josephi* ant. XII, 7, 7.), wurde als ein großes Fest sieben Tage hindurch gefeiert und durch eine glänzende Erleuchtung der Stadt ausgezeichnet. Es fiel auf den 25sten des Monats Cisleu (December), also in die winterliche Regenzeit, wo eine schon vor Salomo auf den Wällen des Tempels angelegte und dann sehr erweiterte, bedekte Halle den Anwesenden Schuz gegen die unfreundliche Witterung gewährte. Da zwischen dem Laubhüttenfeste und der Feier der Kirchweihe über zwei Monate verflossen waren; so ist es wahrscheinlich, daß Jesus indessen entweder nach Galiläa zurükgekehrt sei, oder eine andere Reise unternommen habe, weil seine Anwesenheit in Jerusalem (V. 22.) auf einen vorhergegangenen Wechsel des Ortes hinzuweisen scheint. Darauf deutet auch noch eine andere Bemerkung des Evangelisten hin. Jesus fängt bei seinem Eintritt in die Halle nicht, wie er sonst zu thun pflegte, an zu lehren, sondern wandelt in derselben auf und nieder (V. 2.), die Stimmung der Anwesenden zu prüfen und irgendwo einen neuen Vortrag anzuknüpfen. In der That sammleten sich auch bald Bekannte um ihn her (V. 23.), aber nicht Freunde, sondern Pharisäer; sie kamen auch nicht, wie sonst, ihn zu befehden, oder ihm verfängliche Fragen vorzulegen, sondern sich freundlich zu beklagen, daß er sie solang in Ungewißheit lasse (ψυχὴν αἴρεις, der Syrer ܢܣܒ ܢܦܫܢ, die Vulgata animam tollis, auch bei den Römern suspensam h. e. dubiam relinquis: Cic. ad Attic. X, 1. Liv. XXXIV, 62.) und sich nicht frei und offen für den Messias erkläre? Den Fragstellern war es ohne Zweifel mit ihrer Anrede Ernst; es lag in ihrem Interesse, einen Lehrer von diesem Ansehen und dieser sittlichen Würde für sich und ihren Orden zu gewinnen; gern würden

sie alle vorhergehenden Zwiste vergessen und ihn mit ihrer ganzen Macht unterstüzt haben, wenn er sich nur ohne Rükhalt und Einschränkung der von den Propheten verkündigten und von dem Volke sehnlich erwarteten, politisch-hierarchischen Messias genannt hätte, was allerdings bisher nicht geschehen war (Matth. XVI, 20.). Ruhig und sich immer gleich antwortete ihnen Jesus (V. 25.): er habe sich hierüber schon öfter ausgesprochen, aber nie Beifall gefunden; seine ganze Handlungsweise und der ihm von dem Vater aufgetragene Beruf (ἔργα IX, 4.) in seinem bisherigen Lehramte sprächen dafür als die beredtesten Zeugen. Von ihrer Seite sei überall kein Schritt geschehen, sich ihm anzunähern und sich zu seiner Schule zu bekennen. Sie mögten doch bemerken, wie er bisher seine Jünger unterrichtet, wie er für ihr Seelenheil gesorgt und sie mit der Hofnung des ewigen Lebens vertraut gemacht habe (V. 27 f.). Der Vater, der sie ihm anbefohlen habe (XVII, 6.), sei größer, als sie, als alle Lehrer der Vorzeit, als alle Mächte der sichtbaren und unsichtbaren Welt (Röm. VIII, 38 f.) und Niemand könne daher das heilige Band auflösen, welches zwischen ihm und seinen Schülern geknüpft sei (V. 29.). Das Alles faßte er nun, statt des erwarteten Spruches, „ich bin euer Messias", in dem viel höher stehenden Kraftspruch zusammen: ich und der Vater sind Eins. Hätte er gesagt: „ich bin der Vater und der Vater ist der Sohn", so wäre der Unwille der Sanhedristen gerecht gewesen; denn die Einheit Gottes ist das Fundament des Judenthums und ohne sie ist iede Religion, mehr oder minder, nur Götzendienst. Aber Jesus spricht nicht von der Einheit des Wesens, die man sehr ungrammatisch Homousie nennt, sondern von der Einigkeit der Gesinnung (AG. IV, 32. Epheſ. IV, 3.), welche nur durch die Erhebung des Geistes zu dem Einen und Höchsten möglich wird. Denn wie alles Unvollkommene niedrig, von seinem Ziele

entfernt, ungleichartig, in sich getheilt und zerrissen ist; so gewinnt es durch das Streben nach Einheit auch Vollkommenheit und Würde (τετελειωμένον εἰς τὸ ἕν Joh. XVII, 22 ff.), und nur auf diesem Wege und in dieser concentrischen Richtung des Gemüthes will Jesus Eins mit seinen Jüngern und dem Vater zur Förderung gemeinschaftlicher Vollkommenheit und Herrlichkeit seyn (m. bibl. Theologie. Ausg. 2. B. I, 198 f.). Da nun auf dem Gebiete theologischer Meinungen sehr oft blind gefeuert wird, weil man sich nicht versteht, auch gegenseitig oft schon entschlossen ist, sich nicht verstehen zu wollen; so griffen auch die Sanhedristen abermals (VIII, 59.) nach Steinen (V. 31.), ihren polemischen Eifer in der Halle salomonischer Weisheit vor allem Volke kund zu geben. Sie hatten sich nemlich in dem Schrecken ihres Fürwahrhaltens eingebildet, Jesus gehe mit dem verzweifelten Entschlusse um, den ewigen Jehovah vom Throne zu stoßen, sich von seiner menschlichen Stellung zur Majestät Gottes (V. 33.) zu erheben und in dem einzigen Tempel des einzig wahren Gottes ein neues Heidenthum zu predigen. Mit großer Bestimmtheit und Würde erklärte sich hierüber Jesus in einer Stelle, die zu den bemessensten und deutlichsten der neutestamentlichen Christologie gehört, wenn sie mit der nöthigen Akribie gefaßt und in klare Begriffe verwandelt wird (V. 34—37.). Man muß sich hiebei, was ihre syntaktische Form betrift, erinnern, daß im N. T. drei Verse vorkommen (VIII, 25. X, 35. AG. X, 38.), in welchen die dem Morgenländer eigenthümliche Traiection der Sätze eine große Rolle spielt und der Uebergang von der relativen Rede zur directen ihre Entwickelung abermals erschwert. Demnach muß, wie bereits oben in der Uebersetzung geschehen ist, die Apodosis mit V. 36. eintreten und der allerdings absolute Accusativ ὃν ὁ πατὴρ folgende Stellung erhalten: „wie könnet ihr darinnen eine Gotteslästerung finden, daß ich mich den Sohn Gottes nenne, da

mich doch der Vater mit einer besonderen Sendung in die Welt beauftragt hat!" In demselben Sinne äussert sich Jesus vor Pilatus (XVIII, 37.); es wird sich also gegen diese Lösung kaum etwas Bedeutendes einwenden lassen. Könige und Obrigkeiten, will er sagen, hießen im A. T. Götter (Ps. LXXXII, 6. 2 Mos. IV, 16. XXI, 6. XXII, 8.), nicht als ob sie das wären, weil nur ein Gott ist (1 Kor. VIII, 5 f.), sondern weil sie berufen waren, die Gesetze Gottes zu vernehmen (πρὸς οὓς ἐγένετο V. 35.) und zur Vollziehung zu bringen. Gilt nun dieser unverwerfliche Ausspruch der Schrift, so kann auch mich Niemand einer Gotteslästerung zeihen, wenn ich mich den Sohn Gottes nenne, da ich von ihm eine besondere Sendung an meine Zeitgenossen erhalten habe (VIII, 30—40.). Daß er sich nun in dieser Voraussetzung nicht täusche, beweißt er abermals aus seiner Lehre, aus seinem Leben und Wirken (V. 37. vgl. VIII, 46.); wäre sein Beruf tadelnswerth, so würde er ihren Unglauben gerecht finden; da er das nach ihrem eigenen Geständnisse nicht sei (V. 33.), so könnten sie an seiner Gemeinschaft mit dem Vater nicht länger zweifeln (V. 38.) und wären daher für ihren Unglauben als eine schwere Sünde ihres Bewußtseyns Gott und Menschen verantwortlich (IX, 41.). Dieses unwiderlegliche Argument drang tief in ihre Seele; es blieb ihnen nur Ergebung übrig, oder offene Gewalt (V. 39. vgl. AG. VII, 57 ff.); sie entschieden für diese in dem alten Wahne ihres Absolutism und ihrer Untrüglichkeit. So gieng Jesus noch einmal als Sohn, als Vertrauter Gottes, als der höchste Lehrer der seligmachenden Wahrheit von dannen, nachdem er es abermals verschmäht hatte, ein pharisäischer Messias nach den Wünschen seines bethörten Volkes zu seyn.

Ende des zweiten Bandes.

Leipzig, Druck von Wilh. Vogel, Sohn.